

二、報告內容

（一）前言

本研究計畫原預計進行三年期之研究（參下表），其第一、二、三年期預計目標依序為第一年期計畫：「魏晉短篇文言小說的身體想像」；第二年期計畫：「唐代短篇文言小說的身體想像」及其附論「宋元短篇文小說的身體想像」之文本分析；第三年期計畫：「明清短篇文言小說的身體想像」及計劃總結論：「中國古典短篇文言小說的身體想像」。希望以三年時間能針對古典文言小說之身體想像此一課題進行全面分析，並以充裕之時間觀察不同時代進程中該命題呈現之差異性。

由於僅獲准一年期經費，目前僅能就原計第一期計畫進行分析研究。而魏晉小說依魯迅之說，約略可區別為「志人（軼事、笑話類）」及「志怪」兩大系統，其於小說形式及內在意蘊迥然不同。以形式言，「志怪」小說之發展顯然較「志人」系統為完整，較有利於敘事分析，故本研究乃以前者文本為範圍，並標舉其中最具有代表性之《搜神記》《搜神後記》為例進行分析。

本研究除就「搜神」二書之文本關乎「身體想像」之敘事部份加以分類歸納外，並嘗試解讀其所呈現現象之意涵及生成機制。期能藉其中所建立之分析條目及運用之分析方法、分析結論，為後續研究就之參照座標。

（二）研究目的

當前對於「身體」之研究，大部分集中於史學、思想、經學等領域之學者，就後二者言，其長久以來規範於政治秩序、社會生活、宗教祭祀、心性思想、禮樂制度、倫理教化等範圍中，其議題包括心、性、氣、政、禮、德、民風、天下等關鍵字者，已不同程度地涉及了「身體」概念之探討。因此，就學界而言，對「身體」問題的討論，並非新興的課題。至於在文學的領域中，「身體」議題之相關研究則受前者啟發雖已有學者投入研究，但古典小說方面則較寥寥，故本計畫的提出，希望能借重前述領域已然之研究成果，將「身體」研究之觸角，向古典小說方面加以拓展，一方面超越傳統小說範疇中人物形象、角色互動的研究框架，為古典小說研究拓展新議題、開發新的研究層面，亦希望能進達到初步之科際整合之嘗試。

筆記、傳奇等短篇文言小說既具有古典小說之起始與初步成熟之里程碑意義，因此本計畫擬以短篇文言小說為分析文本，即是希望以此為起始點，從頭溯源，以在後續研究方面能針對宋元明清短篇白話小說、明清章回小說等不同語言系統、體裁甚至主題之古典小說系統性地分析，終而建立中國古典小說之身體觀之全面考察。本次計畫及針對原擬第一期之預計目標，以志怪小說為範疇，除就小說之文本進行分析，更能挖掘凸顯更深層之意蘊。而就上述長程之研究目的而言，期能於古典小說重要之發軔時期作品，獲致初步之研究成果，以為後起小說類型相同議題研究之參照座標；同時，對於研究方法模型之嘗試與建立，以提供後續系統研究之模式依據。

（三）文獻探討

國內與本計畫（古典小說研究範疇）直接相關之研究並不多見，故以下就學界關乎「身體」研究之概況擇要而述。

就集體研究而言，大部分之身體研究仍集中於人文科學如人類學、思想及史學界，如 1992 年到 1995 年，中央研究院歷史語言研究所成立「疾病、醫療與文化」討論會，1995 年該討論會的成員，與該所人類學組另一群以宗教、禮俗研究為重心的學者結合，成立了「生活禮俗史研究室」，並包含了「疾病、醫療與文化」與「宗教史研究」兩個小組。其中「疾病、醫療與文化」組又於 1997 年成立了「生命醫療史研究室」，擬結合不同學科、不同單位的學者，以「生命與醫療」為核心課題，共同開拓新的研究領域，以增進學界對於各個歷史時期和各個人類社會的整體認識。並擬藉著各種形式的研討會、出版品，以及長期不斷的搜集研究資料。該研究室所架設之網站提供了豐富的中外身體史文獻書目，足供學界參考。

此外，中研院民族學研究所在 1994 年至 1996 年間由李亦園教授主持的中研院主題計畫「文化、氣與傳統醫學科際綜合研究」，集中相當強的研究力量從人類學、醫療史、科技史等角度，針對進行整合性研究。其子計劃包括 1. 傳統醫學的診療體驗、民俗實踐與經典理念綜合研究；2. 氣功健身者「氣」之測量及評估；3. 氣的醫學與心理學研究；4. 神通（特異功能）現象的研究；5. 禪坐、斷食與中國食物冷熱系統；6. 「身體修練」的文化信仰實踐研究；7. 「靜」、「物我合一」法則在氣功修練上的運用與「一而靜」、「天人合一」思想關連性之研究等。學者領域涵蓋了人類學（李亦園、余舜德等）、傳統醫學（崔玖）、甚至物理（李嗣涔）等，即可見「身體」議題之多重性與豐富性。這個計畫結束後，民族所進而延續此研究課題而在 2002 年成立了「醫療與身體經驗研究群」，由張珣、余舜德兩位學者主持，除了架設網站提供相關學術資源之討論、聯結，並推動一連串之演講與討論會，為「身體感」之研究提供了豐富的資源。

上述中研院對身體議題之研究，無疑對於學界具有引領之意義，故以國內學界而言，國立政治大學歷史系即設有「身體與文明研究中心」，定期舉辦讀書會及演講；然而在中文系方面，身體研究則偏向小眾或個人之研究型態。如由清華大學楊儒賓教授所帶領一項研究計畫，針對「身體與社會」為計劃總題，集合鄭毓瑜教授等學者由不同角度撰寫論文；而 2004 年台灣大學東亞文明研究中心舉辦「東亞文學研究的新視野學術研討會」其中便以「中國人文傳統的身體與自然」為三項討論核心議題之一。凡此，相對於人文科學方面之研究景況，中文學界對「身體」議題之討論，雖只有量少而質精之論文陸續發表，仍可見其方興未艾之勢。大致而言，集中於思想及文化範疇討論者較多，純文學領域的研究者少，有者也集中於詩賦等文類，較少觸及小說之討論。

至於個人研究方面，基本上期刊論文之論題分佈除不脫前述範疇，唯在現代文學方面，身體理論呈現更多元之討論，諸如電影、劇場、小說等文本，皆可見

身體研究實已深入各體文學形式，而這一點正是古典文學所不能及者。在學位論文方面，就文學範疇而言，大陸現代文學方面有武漢大學博士論文《身體的解放與規訓——中國現代文學身體意識論》（黃曉華：2005 年）外，由於資訊取得較為侷限，古典文學方面則筆者未見；國內則有國立中興大學中國文學系碩士論文《魏晉時空下的身體展演——《世說新語》之研究》（周翊雯：2002 年）及國立政治大學中國文學研究所碩士論文《《三言》之越界研究》（吳玉杏：2003 年）等稍與古典小說身體研究相關。前者分析文本雖可視為「志人小說」之類，然其研究進路仍較偏向文化思想之範疇；後者之分析文本固屬純小說，然「身體」議題但為其「越界」研究其中一項切入角度而已。因此總體看來，古典小說之身體研究，猶待學者努力開發。

總括而論，將身體研究置於文化研究之視野下，是一個兼具廣度深度之研究位置，唯所據以分析之文本為何種性質而已。而本計劃之精神所在，亦希望以這樣的研究視野來定位小說文本分析，使其分析成果，不以小說文類之本位思考為滿足，而是能呈現中國傳統身體思惟系統其中一個面向，藉此檢視並反思相對於大傳統思想之經書典籍、及雅文學傳統之詩賦文章，做為小傳統、俗文學文本之小說文類，其所呈現之身體思考向度，呈現什麼樣的面貌，而這樣的呈現，對於理解中國傳統對於人本價值的追求，又具有什麼樣的意義。以此，雖以小說文類之研究本體而言，身體研究之議題猶待耕耘，然若據前述身體研究之精神而觀，學界之研究成果，及各項研究資源無異皆成為本計畫豐富之滋養來源及分析之參照對象；而本人之前所針對系列「小說人物」所進行之研究，雖並未直指「身體」研究，然對人際之間之互動、個人行為能之析解等等，實已進入身體研究之範疇，對本計劃而言，相信亦足具基礎研究的意義。

（四）研究方法

本計劃之所採用之研究方法將參照文化理論中對於「身體」與「社會—文化」互構之理念，及中國文化特有視域下對於「身體」之定位，視「身體」為一思維與權力之場域，其所具有之符碼如何標示、符旨如何被定義、其間所作用之力度向量如何操作，以解析「短篇文言小說」範疇下之「身體觀」與「身體感」如何展演，並透過「身體之狀態」「身體之功能」「身體之界限」「身體之巫術」等四個項目加以具體之分析。

採用這樣之研究方法之因，如前所言，身體研究應置於文化研究之視野下，而不論經典或小說、正史或雜談，其意義都是這個文化層級結構中某一面向的文本而已。小說文類之身體研究，也應觀照傳統中國文化之特質與思維邏輯，而國內身體研究之重鎮與發端在於思想及歷史領域之學者，並已累計了十年以上之研究成果，因此本計劃除參考文化理論中對於身體研究的觀點外，最主要的當借重國內思想領域之研究成果，以為本計劃研究架構及方法進路之啟發與參照。

上述研究方法之理念，在於認為「人」既是群居之動物，從社會文化理論之觀點言，「身體」之意義乃透過「社會—文化」所形塑；然而，「社會—文化」亦是由身體所建構。透過日常生活運作或組織制度的「編碼」，社會的各種文化價

值、禮儀規範、象徵語法、制度操作、生活儀式等，無不影響甚至內化到每個身上，並構成人類存在最基本的行止依據，舉凡個人安身立命所依據之倫理主張、美學判斷、知識能力、情感認同等，都受此行指依據所指揮；正是當人們依之而動靜之際，「社會—文化」也其運作中得以繼續運轉、複製。

依前所述，「身體」與「社會—文化」之互構關係，將是一種「歷時性」之關係。且隨著時代的不同，「社會—文化」對「身體」之「編碼」亦會產生異變。尤其越在文明深厚與講究傳統之社會中，生活中的每一個身體動作或細節，其實都是這些文明軌跡的「符碼」或「體現」。而隨著時代之遞進，人不不斷接受新的刺激，也不斷重新調整、抗拒、或接受新的舊的社會文化訊息，正是在這樣拉扯迎拒之過程中，新的社會文化風貌也不斷被重塑或加強。基於這樣的認知，不論從梅洛龐帝到傅柯，論述重點或有歧異，然其觀察之根本精神，則都能認識到身體已逐漸被凸顯為自我形構和社會生活交織的場域，也因而成為自我和社會對話的場域。

在文化理論中，「身體」乃被視為一個論述之場域，而其結論之樣貌必然關乎議題之探討是由什麼樣的「文化景框」中切入。對中國這個民族而言，既具有深遠之文化傳統，亦形成獨特之思維型態，則思考「身體」議題，就必然須將之置於中國文化之思維中加以關切。如黃俊傑在〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野（評楊儒賓編《中國古代思想中的氣論及身體觀》）〉（《中國文哲研究集刊》：20：541-563，2002年）已指出，就認知模式言，「身體」就是一種思維方法；由政治運作看，「身體」又是一種權力符號。這兩個方面，是中國身體觀研究的主要方向。而作為政治權力展現場所的「身體」，黃俊傑認為可從兩個角度思考：其一，身體乃一種「隱喻」（metaphor）或「符號」（sign），負載豐富的政治思想與價值，以展開關於國家等政治組織之原理、運作的論述。其二，身體乃一抽象物件，以落實並具體化國家權力之支配和控制。此外，黃俊傑評介《Body, Subject Power in China》一書，亦肯定其中關於展現中國文化中「身體觀」概念所具有之多樣性與特殊性、並顯示出在中國文化中「身體」具有強烈的社會性與政治性等觀點。按黃俊傑對於中國身體觀研究之掌握，重點即在於其整合了「身體」之符號性，並具體落實到國家、政體、社會秩序之宏觀場域加以解讀，統合了中國傳統思想特質中內在工夫修養與外在理政治國結合之文化思想特質。這樣的論述進路雖是置於思想領域中，然其精神與文化理論中對於身體研究之觀點，卻有不謀而合之處。

至於「小說」，做為一種敘事文類，其本質就是在透過各種不同的敘事機制「說故事」，敘事者如何將生命經驗、情感觀點透過小說敘事加以記錄或傳揚，則在敘事文本中擔任代言的「人」，便成為最重要的觀察標的。要了解小說中的「人」要「敘」什麼「事」、「如何」敘事，最明顯之指標便是觀其「身體訊息」。本計畫將依小說發展階段之不同，分段觀察在不同發展階段中，該時代文化思想（包括政治、道德、倫理、信仰、人情、文學、經濟等各個不同層面）所投射於小說敘事表現之影響層面如何，而小說文本因展現什麼樣的身體訊息，又如何展現？

則依循前文所揭示之研究方法，在分析之進路上，將取法人類學對身體研

究「身體觀」與「身體感」的區別，依「身體之狀態」「身體之功能」「身體之界限」「身體之巫術」等四個項目做具體之分析。其中「身體之狀態」主要呼應「身體觀」之概念，其乃處理一個文化對於身體的理解方式，而理解之具體化即是符碼化之結果，故「身體之狀態」旨在分析敘事者如何觀看身體、並建立小說敘事所呈現之身體美學；其餘三個項目則呼應「身體感」之概念，其乃處理文化所塑模出的身體感受或是行為，這種感受與行為往往在有意識的練習或是無意識的模仿中，透過練習、實踐而可能產生某種「慣習」(habitus)，使得人們認為自己的感受或是行為反映著某種真實。依此概念，「身體之功能」即在解析身體做為人之外顯形軀，及行動力之載體，其如何與中國傳統思維中內在之「心」或「情」「意」「才」「識」配合，以實踐主體之意志或行為目標；同時，也要了解這樣驅動下所展現之身體功能，在小說敘事中，在情節之推動上，具有何種功能性意義。「身體之界限」則相對於前二者「狀態」與「功能」之本位分析，本項目以身體為主體，分析其與外在世界之互動關係，包括個人意志或行為對外在世界之干涉能力，及生命體對於周遭境遇（包括人際與社會）之容受程度。至於「身體之巫術」，由於小說不論發展到任何階段，所謂「神鬼之不誣」「視怪為常」「以異為真」的態度幾基本上始終存在，因此對於身體之變異之描述也所在多有，故相對於前者觀察身體與現實社會之互動關係，本項目觀察身體所展現出對非現實性空間或狀態之感知能力。

（五）結果與討論

1. 研究結果

（1）前言

本計畫原以「中國古典短篇文言小說之身體想像」為命題，擬進行三年期之研究，由於僅獲准一年期，並參考審查委員之建議，因此適度調整其範圍，將其分析鎖定魏晉志怪小說，並以《搜神記》及《搜神後記》為分析文本，至於全面性之分析則待之以他日。

魏晉時代，士人階層崇尚黃老，道家哲學本來就強調「貴身」思想¹，以「人」為思考的中心；加上政治氣氛及東漢以來重視人物品評的風氣，也關注「人」的表現、與如何在某種具體環境、情境氛圍下如何展現的問題。由這樣的背景中發展出的貴身思想，展現於個人文筆時，便是透過「自我」以感受這個世界，藉著「我」與「他(或它)」的對比、互動，從而反省自我的處境、定位，甚至確認、強化自己的情感與思想。對於魏晉詩歌中身體思考的討論不乏其人²；相對的，筆記小說的作者群與前述士人階層不但重疊，有些作者本身也曾是被品評者³，

¹ 張再林：〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉，《西北大學學報》2007年37卷第3期，頁54。

² 如鄭毓瑜：〈身體時氣感與漢魏抒情詩—漢魏文學與楚辭、月令的關係〉，《漢學研究》22卷2期，2004年12月，頁1-34；又氏著：《文本風景：自我與空間的相互定義》，台北：麥田出版，2005年。

³ 如《世說新語·排調第二十五》「干寶向劉真長敘其搜神記，劉曰：『卿可謂鬼之董狐。』」

因此身體如何被關注、觀看，即小說中所呈現之「身體想像」的圖譜究竟如何，亦應加以討論。事實上，小說的主要元素就是「人」，以古典小說而論，不論筆記、傳奇、話本、章回，不論主配角，「人」（而且是「自然人」）的角色從未在文本中缺席，古典小說的文本世界，本就是一個以「人」為中心、從「人」出發為思考構築而成，因此討論古典小說中的「身體想像」，自然有其意義，也不應在「身體史」的討論中缺席。

魯迅將魏晉小說粗分為「志人」與「志怪」兩大系統⁴，誠為的見。以《世說新語》為代表的「志人」小說，其以「人」為視線焦點之敘事特質不言而明，討論者固已有之⁵。由於寫作動機之故，「志人」小說對於「身體」之關注，自是較「志怪」小說為明確而單純；相對的志怪系統對於「身體」之相關敘事，似乎較為隱晦。由敘事角度來看，古典小說一般都是採取第三人稱之視角，而不論「傳錄」或「作意」，尤以「志怪」而言，所呈現於文本者如「神話與傳說」、「五行數術」、「民間信仰」、「鬼神世界」、「變化現象」、「殊方異物」、「服食修鍊及仙境傳說」、「宗教靈異與佛道相爭」⁶等題材，似乎以記「他」為主，鮮見「我」（敘事者）之存在；然而，若仔細分析小說敘事，便可以發現，志怪系統的文本雖以蒐奇錄怪為主，其敘事動機卻都是透過敘事者對人身的比擬、人事的關注、人際的關係而發，「我」雖隱身而其實無處不在——這其中，自然也意味著對「身」如何自處的思考。因此，「志怪」小說的身體思考相較於「志人」小說，更為多重，對所傳達的訊息，視界應更為寬廣，當然其因之所以展示的「身體想像」圖譜也較為複雜——這些都值得研究者加以探究。

在眾多魏晉志怪小說中，各書的書寫目的並不相同，或者為教徒之宣揚教義、或者為文士之搜奇獵怪⁷，不一而足。而動機各異，敘事角度、敘事內容自然有別，其中所呈現之身體想像自然也不相同，故探討魏晉志怪之身體想像，自不宜將所有作品混而論之。然欲進行全面性的探討恐亦非一篇論文即可釐清，而書之中，《搜神記》既為代表之作，除作者干寶編輯之目的及精神明確，其敘事技巧、文本情節之完整性，亦堪為魏晉小說中傑出之作；至於《搜神後記》作為其續書，姑且不論其作者是否為陶淵明，在材料性質及編輯意義上確實具有一定的因襲性⁸。因此本研究結果擬以《搜神記》為主、《搜神後記》為輔，以為探討之依據。

（2）《搜神記》與《搜神後記》之身體想像圖譜

⁴ 魯迅：《中國小說史略》，上海：上海古籍出版社，1998年。

⁵ 相關研究多集中於碩士論文，如周翊雯：《魏晉時空下的身體展演——〈世說新語〉之研究》，國立中興大學中研所，2002年；吳勝男：《〈世說新語〉中「自我」展現之研究》，臺北市立教育大學應用語言文學研究所，2005年；吳惠玲：《世說新語之人物美學研究》，國立師範大學國研所，2007年等。

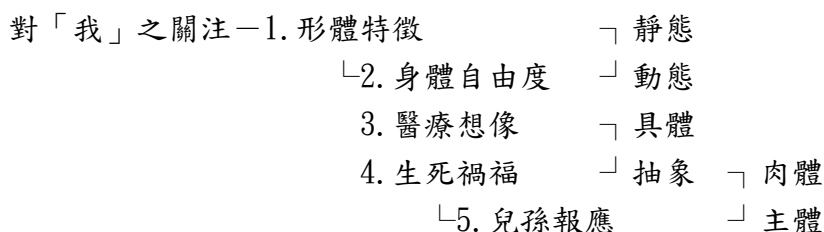
⁶ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，台北：文史哲出版社，1984年。

⁷ 同前註。

⁸ 李劍國：《新輯搜神記、搜神後記》（北京：中華書局，2007年）〈前言〉「胡應麟輯錄《搜神後記》考」論之甚詳，可參看。

所謂「身」，實具有其多重義：是純然生物性的「肉體」、是具有哲學意味與「心」相對的敵體、亦是相對於「他者」而象徵「我」的「主體」。然而不論所指涉者為何，對任一個人而言，「身體」是最真實的存在，它確實可見、可感、可動，是個人獨處時當下唯一可掌握者，也是精神昂然時必然面對的門檻。透過對於「身體」的感受、想像、認知，「我」得以自我認定，並得以思索如何自處、如何與他人外物共存。作為一種思考存在的展演場域，如何紀錄對於「身體」的想法，不同特質的作者表現於敘事文本的重點必然有所別。透過對文本的細讀，筆者發現《搜神記》所呈現對於身體的思考，蘊意複雜，「身體」有時是一個全然生理性的軀殼，但有時也是具有主體性意味的場域，且二者之間，並非對立。書中牽涉到「身體」的敘述，議題多樣，而主要趨向為以下兩個面向，即「對『我』之關注」，及「『我』與『他』的對應或互動」。表面上敘事元素極為多元，其實各項之間隱然有其內在聯繫，不但寓寄彼時之身體觀念，由宏觀來看，更可據此開展出魏晉文人對於身體之思考架構。

就「對『我』之關注」言，「身體」的意義多指向「肉體」，第一層乃以個人身體為關注焦點，敘事集中於對靜態的「形體特徵」之描述；第二層為從前者衍生出對身體之延伸思考，如對身體動態行動能力所謂「身體自由度」之想像、對身體致疾等「醫療」之認知、與壽夭相關之「生死禍福」之紀錄等。由「生死禍福」方面，則又對應出「兒孫報應」之議題，則此層次「身體」的意義，則適生理性而哲學性，最終指向「身體」與「主體」的辯證思維。其關係如下圖所示：



上述關係圖的項目除「生死禍福」的相關文本出現於《搜神後記》外，於皆出現於《搜神記》。二書之項目歸屬顯示了有趣的對應性，即其展示出對於身體的思考，乃是由靜態而動態、由具體而抽象、由生物性而哲學性，亦即呈現一漣漪式、核心式的思維模式。而由宏觀面來看，這種思考方式其實正與前文所指出的對於身體議題思考的兩大面向之間之關係相同。

如前所述，前文乃以「肉體」指涉為主的「對『我』之關注」，正是單一針對身體思考的基本思維，由此向外推出視界，進而思考身體與他者的互動關係，乃有「『我』與『他』的對應或互動」等諸多議題。而這個思考面向之下，又聚焦於以下諸議題：一為人際關係，其重點則分別表現在「婚姻」、「情色」與「性別」之思考；一為自身與週遭客觀環境互動之問題（溝通幽冥、感應）。其關係如下圖所示：

「我」與「他」的對應或互動－「（自我與他人關係）－6. 婚姻－現實
 |
 └7. 情色
 └（自我與外界互動）－8. 溝通幽冥－幽冥

與前一關係圖示相異的是，其文本幾乎都集中在《搜神後記》。其對於「身體」的指涉已轉向身體主體性的思考，其情境則分別指向「現實社會」與「幽冥世界」兩類對比的空間。按這一層關係圖示相關文本的產生，本有小說天生體質之故。蓋「小說」的源頭既不脫《漢志》所謂「街談巷議、道聽塗說者之所造也」，其生成本源於社會生活的副產品，因此小說不論體例如何發展，事件構造、情節鋪展必然不脫離人世社會，即使意在講怪述奇，說鬼描仙，其發生場景必不脫離人間、至少也以人間為敘事空間的某一部分。因此，前者重點雖以「我」為核心，者發生關係，不論「身體」靜處或移動，往往與外界有所牽動或受後者影響，故分析「搜神」二書對身體想像之思考軌跡，除前者所揭示的「對『我』之關注」外，更從而思考作為主體之「我」與客體之「他」之關係，而衍生出「『我』與『他』的對應或互動」的關注面向。

合併兩類思考面向綜而觀之，便可發現前者的敘事元素基本上皆是屬於「現實社會」之性質，此則進一步開展出身體與幽冥空間的聯想。二書在議題上的偏重呈現以下的對應關係：

面向	《搜神記》	《搜神後記》	狀態	定位	空間		
對「我」之關注	1. 形體特徵		靜態	肉體 (生物)	現實社會	個人	
	2. 身體自由度						
	3. 醫療想像						
		4. 生死禍福	動態	主體 (哲學)		人際	
	5. 兒孫報應						
「我」與「他」之對應		6. 婚姻			幽冥空間		
		7. 情色					
		8. 溝通幽冥					

由上表可以看出，綜觀「搜神」二書之相關敘事，其所開展出的身體想像圖譜，是一種兼容並蓄、鉅細靡遺、包含具體關切與抽象思考的身體思維；而由各個議題所對應之書籍時代先後，亦可發覺對於身體之想像乃是由核心個體以致於人際宇宙之漣漪式結構。整體而言，當關注的焦點集中於自然之肉體時，敘事者乃是透過「常/異」的比對與想像，並以偏重後者的態度認知自己身體的各種狀態與極限。而當此關注由自然肉體向上提升到一個抽象思考的層次，進而思考身

體的主體性意義時，前述「相對性」精神則表現為「常/異」為情境之前提下，更以之置入「我/群」的層級對應關係，透過層級關係中「我」的相對位置如何，以定位出「身體」的存在意義。而因應「我/群」以至「現實/幽冥」等不同層次的層級關係，所展示出的身體認知是一種具流動性質的主客體相容狀態，顯見敘事者對於身體想像，絕不是一種僵化的二元論，而是兼容並蓄、主客合一的共同体。而這樣的身體想像圖譜，也展現了對於「我」之存在感與價值意義的豐富性。

9

(3) 建構身體想像圖譜之深層機制

本階段之研究分析結果已如上述，然其基本上只能反映以文人為作者身分之志怪作品之觀點概貌，其消融「主體」「肉體」對立二分之區野，而表現出兼容並蓄、以「身體」為出發點以思考群我關係之思維方式，確實與傳統中國哲學之身體觀有緊密呼應之處。

上述這種小說現象之呈現，其深層機制之一與作者所具之強烈文人色彩有極大之關係。蓋干寶所處之晉世去先秦未遠，儒道思想的影響極為濃厚，況干寶本身既為學養豐富之史官，所接受浸潤於當代哲學思想者不可謂不深；又有《晉紀》一書，則於傳統哲學思想之接受上有其兼容之態度。固然據干寶自序《搜神記》，謂其所錄乃「仰述千載之前，記殊俗之表，綴片言于殘闕，訪行事于故老，將使事不二跡，言無異途，然後為信者，固亦前史之所病…今之所集，設有承于前載者，則非余之罪也。若使采訪近世之事，苟有虛錯，愿與先賢前儒，分其譏謗。及其著述，亦足以發明神道之不誣也。群言百家，不可勝覽；耳目所受，不可勝載。亦粗取足以演八略之旨，成其微說而已。」又《四庫全書總目提要》亦云其第六卷，第七卷全抄續漢書五行志；則書中所錄諸篇，編輯的意義大於創作。然而，這些篇章之挑選，既服務於干寶之主觀意識，即使來自諸書或口傳，亦已經其過濾篩選，乃為一有意識之編輯之成果；且各類議題，也不約而同地見其集中性⁹，《搜神後記》向來亦以《搜神記》之續書視之，故二書內容相當能反應如干寶當代及此一類身分文士對於「身體」想像之文學圖譜，則其所傳達出志怪小說身體想像之訊息，「搜神」二書之代表性當無庸置疑。

而其時文人處於濃厚之佛道儒思想交相激盪之時代中，浸潤既深，不論《搜神記》或《搜神後記》之作者，雖時有先後，但作為志怪作品之編撰者，學者已

⁹ 由於本報告書之篇幅有限，相關分析結果較詳細之敘述，請見附錄「論魏晉志怪小說之身體想像—以《搜神記》《搜神後記》為例」一文及其附表。

¹⁰ 今天所見搜神記疑為明人胡應麟輯自諸書而成，已非干寶原書面貌，但根據該書若干殘卷，可以看出干寶原書乃以類相從（參中華書局李劍國說）。因此不論卷次條目之真實訓為何，就全書之編輯精神來說，不但顯見其編輯上的動機極強，在內容之蒐集上，亦必有相當之集中性—而分類之標準，則是來自於干寶之主觀意識。故今人李劍國在汪紹楹之基礎上重新校注《搜神記》，重新分卷時，便認為原書體力奈分篇記事，故恢復各篇篇名，依次為「神化」（一~三卷）、「感應」（四~九卷）、「妖怪」（十一~十五卷）、「變化」（十六~二十卷），二十一~三十卷缺。此由可見干寶編輯內容材料之集中性與主觀意識。

指出其身分屬文士者，其思想傾向則多儒釋道並陳¹¹，因此如前文所指出之小說現象，對於如何透過身體之各個面向以認知世界、定位其存在狀態與主客體質性，其根本之深層機制實來自傳統思維中之身體觀念。

前述小說現象不論表現為哪一系統之身體思維，實皆指向敘事者突出「身體」地位、以「身體」作為體現或認知場域之思考模式，此與張再林指出先秦哲學意謂著「身體的挺立¹²」，正有其不謀而合之處。事實上，學者並由甲骨文「大」「天」「元」等字的構造指出，身體乃被彰顯為具有主體論意義，「中國古人是一種以『依形軀起念』的至為直觀的方式構造其終極性理念，從而不是抽象的意識而是具體的身體乃是其心目中真正的萬念之源¹³」。小說探討「身體」之多重面向議題如此豐富，正是源於先秦以來「貴身」「宗身」之身體思維模式。

試觀先秦典籍，無論《尚書》「其集大命於厥躬」(<太甲>)、「天之屬數在汝躬」(<大禹謨>)，已經隱約可見後世將天道、世道的實踐與身體聯想的論點；而「慎厥身」(<皋陶謨>)、「祇厥身」(<伊訓>)、「修厥身」(<太甲>)等，更表現出鮮明的「宗身」之旨；至於《左傳·昭公二十五年》「君子貴其身，而後能及人，是以有禮」、《禮記·哀公問》「敬身為大」、《中庸》「君子之道本諸身」，則是充分彰顯了傳統哲學的「貴身」思想。凡此，已可見中國傳統思維中，確然已形成中國特有之「身體思維」。

至於儒道二家，或者有陰陽氣質的差異，然對「身體」的體認皆表現為一種「反求諸身」式的思考模式¹⁴。如儒家學說重修身，《論語》「吾日三省吾身」「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」「君子不以紺緇飾、紅紫不以為褻服」「子溫而厲、威而不猛、恭而安」「寢不尸，居不容」「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在都；及其老也，血氣既衰，戒之在得」。孔子論修身，極頻繁地由外在衣飾、儀容神情、動靜舉止、行為做事各方面全角度地以身體為體現修身的表現載體。而孟子發揮貴身之論，除謂「反身而誠」「守身為大」「以道殉身」等以身體為實踐中心的論點，如《孟子·離婁上》之「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」、「其身正而天下歸之」等論點，更進一步將個人身體推演而為政治身體，而此點論述，由反向思之，其實也正指出了個人地位與大我社會的層級關係性。當然，孟子提出以仁義理智之四端及所謂「盡心知性」的論點，似乎導向一種以「心」為「身」之內在支持根據之身心二分論，將內外合一之身體特質另闢論述蹊徑，雖使身體性質定位發生歧義，實亦由不同角度豐富了對身體的思考層面。而《老子》亦曰「見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂襲常」，雖然論修身的方向與孔子有別，但「貴身」的出發點却並無二致。由此可見，儒道對於身體之旨的指涉雖有所區別，儒家多以社會倫理為其綱維，道家以自然宇宙為其畛域¹⁵，而卻不約

¹¹ 同註 6，P38。

¹² 同註 1，P53。

¹³ 同前註。

¹⁴ 同前註，P52。

¹⁵ 同前註，P55

而同表現出「貴身」的論述方向，皆以「身體」為體現其思維之場域，。

六朝文士既然浸潤儒道思想頗深，自然也接收了這樣的思維模式，故蕭統亦謂「親己之切，無重於身」¹⁶。則文士撰為志怪，自然同時也接渡了前述思維方式而表現於小說文本了。所謂「『身體』是個人在場的標誌之一」¹⁷，故表現於小說者，便是其中大量出現以個人「身體」為核心思考之諸議題，不論是關切到自身的身體生理機能、行動動能、乃至疾病變化，或藉著身體與自然之比對（如自身異常現象或與動物感應）或感應（如動物感應）以解釋世事變化。而身體作為一種「體現的邏輯」，消解了精神和肉體的二元性，因而成為一種「思維範式」¹⁸，以文士為作者之志怪小說既然接收上述身體思維，小說現象故表現出兼融身體主客體之相關敘述。

此外，小說對於身體思維之出發點，固然在於「對我之關切」，然當視野範圍擴及人際甚至更大的層級關係，以藉此鏡像映照出個人之存在時，乃集中在婚姻情色之男女之道與幽冥感應，此仍是傳統身體思維的體現。誠如《周易》以人之立身與行為方向與宇宙由太極—兩儀—四象—八卦之動態生成次序之相依附，提出所謂「乾道成男，陰道成女」的陰陽交感思想，其從身體出發構建宇宙世界之秩序，學者乃認為此正深刻地影響了後世以男女性別變異解釋災祥的詮釋系統¹⁹；《禮記·中庸》曰「君子之道造端乎夫婦」，以立社會倫理的原型²⁰。而學者也指出，中國古代哲學中的天人合一與儒道互補之文化對話，乃通過身體為載體所呈現²¹。凡此，「男女（夫婦）之際」與「層級關係」本就是先秦身體思維中最早藉以認識世界的重要也是基礎座標，則志怪小說作者在關注「我」與「他」之人際甚至天際時，當然也基因複製了這樣的多重性質：當思考個人人際關係時，重點著重於婚姻與情色之想像；當目光轉向一個範圍更大的外在世界（屬於空間維度）或更茫昧不可掌握之未來命運（屬於時間維度）時，對於種種時空變異，更是透過「感應」之方式加以理解。而這些理解過程中，「身體」正是不同程度地扮演著感知之主體或承載訊息之客體的角色。

（4）小結：志怪小說身體想像圖譜與傳統中國哲身體思維之再現

學者們認為中國傳統哲學中對於身體的認知與西方哲學極為不同，後者以身體為心或靈魂的奴役，即認為意識是主體，身體是客體；但前者卻是「身體本體論」²²以「身」出發以體會世界的哲學，其以身體是作為為政治權力、社會規範、

¹⁶ 同前註引。

¹⁷ 謝有順〈文學敘事中的身體理論〉，《小說評論》，2007年第5期，P149。

¹⁸ 見燕連福：〈中國哲學身體觀研究的三個向度〉（《哲學動態》2007年第11期）引吳光明《On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics》，P53。

¹⁹ 同註1，P54。

²⁰ 燕連福〈中國傳統文化的對話方式—從身體的視角看〉，《青海社會科學》，2007年第5期，P151。

²¹ 同前註，P149。

²² 參同註18燕連福文引張再林〈作為「身體哲學」的中國古代哲學〉（《人文雜誌》2005年第2期），P52。

精神修養、隱喻指向的表現主體，是一種「身體主體」的思維。²³而這種主客合一之身體思維，體現的是「我/非我」、「靈魂/肉體」、「內在世界/外在世界」之交融思考²⁴。正因身體具有高度的隱喻性，無論宇宙的「天道」、或倫理的「人道」，皆透過身體加以體現，故所謂「身體」之「身」，遂超越自然定義下的血肉身軀，而成為具有高度抽象意義「化身」、「道身」乃至「佛身」，這種透過身體而進行「天/人」、或「宇宙自然/人的身體」之對話，使傳統文化表現出「天人合一」之獨特色彩²⁵。在這樣的深層機制之上，「搜神」二書作為魏晉志怪小說之典範文本，固然因其「小說」之小道性質，使文本並無法呈現深入而嚴肅之身體論述；但也正因其不須負擔哲學論述之包袱，藉著在小說表層敘事文本所蒐集到大量相應的跡證，透過現象歸納與敘事分析，其所建構出志怪小說之身體想像圖譜，除了呼應上述「我/非我」、「靈魂/肉體」、「內在世界/外在世界」等之思考重點外，更由不同角度展現出更為生活化與生動性的身體思維，可說為後世讀者由一個更活潑的角度提供了體認傳統身體思維模式的途徑。

2. 討論

本節將就兩部分討論之。

(1) 就原計畫之呼應與落實：

上述分析結果如對應於原計畫所擬定之分析項目「身體之狀態」「身體之功能」「身體之界限」「身體之巫術」，亦可獲得相當之印證：

對應		類目		系統
分析敘事者如何觀看身體、並建立小說敘事所呈現之身體美學	身體之狀態	1. 形體特徵	純粹記異	對「我」之關注
			身體相關之觀察	
			服飾妝容與國家盛衰	
			身體異相與治亂	
		3. 醫療想像	長壽與飲食	
			養生	
			病痛成因	
			鬼神致疾	
			醫療與求神問卜	
			醫療偏方	
			醫療與捨身	
解析身體做為人之外顯形軀，及行動力之載體，其如何與中國傳統思維中內在之「心」或「情」「意」「才」「識」配合，以實	身體之功能	2. 身體自由度	耐用度與行動力	
			變化能力	
			行為能力	

²³ 同前註，P52。及前註1所引文。

²⁴ 同註20。

²⁵ 同前註，P150。

踐主體之意志或行為目標；同時，也要了解這樣驅動下所展現之身體功能，在小說敘事中，在情節之推動上，具有何種功能性意義。	能		意志與身體	
		5. 兒孫報應	子孫代受	
			捨身全孝	
觀察身體所展現出對非現實性空間或狀態之感知能力	身體之巫術	3. 醫療想像	用蠱	
		4. 生死禍福	形神與禍福	
			親朋與禍福預示	
			特異動物與禍福預兆	
			動物殺生報復	
			醫療相關	
			死而復生	
以身體為主體，分析其與外在世界之互動關係，包括個人意志或行為對外在世界之干涉能力，及生命體對於周遭境遇（包括人際與社會）之容受程度	身體之界限	6. 婚姻	「我」與「他」的對應或互動	
		7. 情色		
		8. 溝通幽冥		

由以上對應表可以發現，「搜神」二書所展現出之身體想像，透過身體「狀態」「功能」「巫術」之三個角度之思考，聚焦為對於「我」為核心之思考。其思維路徑，恰是藉著身體「異」與「常」的對比，定位其「主體」或「客體」性質。進一步論之，志怪小說作者似乎正是藉著身體的靜止狀態、行動功能、以及感應能力，勾勒出「人」面對「自我」「家庭」「社會」「國家」「宇宙」等不同層級時，當如何自處之問題，而尤其偏向對於「非常」或「異」之情境下「個人」存在意義。而藉著「搜神」二書所得到的初步結論是，就對於身體的定義來看，顯然志怪小說敘事者觀念中的「身體」，兼具綜合性、流動性的主體意義與客體功能；至於二者如何結合與表現，端視所出位置情境如何：大致而言，所面對的層級越高，個人的主體性越低，客體意義的工具性越強，與外在世界的聯繫性及象徵性也越高。然而，這並不意味當空間中只有個人存在時，享有最大的自由度。由分析中可知，關於「身體的界線」，所反映出的正是個人與外界的互動關係，「搜神」二書所表現出的議題集中於婚姻與情色方面。藉著行為的越軌，可知此際個人身體絕對的自主性，然而，由敘事分析可以看出，敘事者對於這樣的身體自主權是充滿了不安與疑慮的。則整體而論，志怪小說所表現出的身體想像，就其圖譜呈現言，固然多元；但就想像的終極關懷言，實亟欲為個人的存在追尋一可能之答案。

本階段之研究分析結果已如上述，然其基本上只能反映以文人為作者身分之志怪作品之觀點概貌，其消融「主體」「肉體」對立二分之區野，而表現出兼容並蓄、以「身體」為出發點以思考群我關係之思維方式，確實與傳統中國哲學之身體觀有緊密呼應之處。不過，對於作者具有佛或道教徒身分之作品，其所呈現之身體想像如何呈現？是否另有面貌？則非此文所能處理者，亦是本文不足之處，而唯待於來日再另立專題論析。

(2) 對後續研究之思考：

承前所言，本研究屬於初始、基礎研究，然於後續研究方面，則可有以下發展之：

研究角度	研究路徑	研究目的
就斷代研究言	針對六朝不同身分性質作者之志怪作品進行分析，統合歸納	建立六朝志怪小說身體想像較完整之圖譜
就小說史研究言	針對不同朝代之作品進行分析，統合歸納	建立古典小說身體想像之完整圖譜
就小說文類言	針對不同體裁之作品進行分析，統合歸納	思考不同體裁小說對於身體想像之差異，從而思考雅俗身體觀之差異性
就小說題材言	針對不同身主題之作品進行分析，統合歸納	思考不同題材小說對於身體想像之差異，從而思考不同情境下身體觀之差異性

故本研究之結果雖屬局部，然其所擬定觀察之「身體」項目、使用之分路徑、對於各項分析所建立起來的參照座標，對於後來研究應如何修正分析路徑、理論模式、結論意義，皆具有示範意義，可供後續研究之套用或修正。

三、參考文獻

(1) 儒家思想與身體觀

黃俊傑〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉（《鵝湖學誌》9：1-25）、〈中國古代思想史中的「身體政治學」特質與涵義〉（《歷史月刊》141：82-90）二文先後發表於1992年及1999年，皆由政治論角度切入，從身體角度思考政治生活之形態及其運作。前者考察作為中國古代思想家籌謀政術、思考政理之隱喻、符號的身體，其意涵中所反映的「具體性思維方式」，從而揭示所謂「身體政治論」，認為在私\內在領域（身體）與公\外在領域（國家）之間並無斷裂，故「修身」之道可由內向外推擴而成「治國」之術，亦即身體與國家實存在著互

為依賴之關係。後者則結合「隱喻思維」與「身體思維」兩個面向，分析古代儒家政治論對身體隱喻之運用，解析所謂「有機體論」(organism)之立場，揭示政治與身體之互依關係，並展現中國文化「模擬式」與「聯繫性」之思維傳統。作者由極宏觀之角度揭示了在中國特有社會文化情境中個人「身體」定位之思考，這樣高瞻遠矚之研究視野，對於學者思索「身體」之功能及價值意義時，能參照中國社會文化結構之特殊性，由「面」(由大我到小我)而非「點」(「身體」本身)去思考「身體」之存在問題。

楊儒賓編《中國古代思想中的氣論及身體觀》(台北：巨流圖書公司，1993年)：該書輯多位學者之論文，廣泛涉及中國古代身體觀各面向，除彰顯中國身心思想的特質，更掘發出豐富多樣的研究進路，為學界對於身體觀之研究方面，提供了寬闊之研究視野。如湯淺泰雄〈“氣之身體觀”在東亞哲學與科學的探討〉，作者認為東方「形而上學」不宜與西方「metaphysics」等量齊觀，而應名之曰「超醫學」(metamedicine)或「超醫學性的心理學」(meta-medico-psychology)。作者由心理學和生理學角度考察身體之運動、身體感覺、情感本能等各種經絡回路，以強烈的西學色彩解釋東方思想特質，大量運用西方神經醫學的理論架構來研究東方身體修行的課題，並透過比較以凸顯後者的特質。其論述充滿現代感，但仍有學者(如大陸學者周瑾)指出由古代醫學文獻的內在脈絡入手，可能更為切實，以免因文化差異而形成有所「隔」之問題。中日學者的態度雖有所異，然如湯淺之研究進路，仍有值得吾人省思之處。

楊儒賓《儒家身體觀》(台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年)：作者以孟子學為核心，並延伸到宋明理學。全書八章，透過對宏觀式之儒家身體觀原型之考察，乃至公孫尼子養氣說、孟子踐形說、管子精氣說與全心論、帛書等春秋以降儒家身體觀的主脈及旁說加以耙梳解析，抽繹出「二源三派」之說，並結論出「形—氣—心」之身體結構觀，充分展現了儒家心身體驗之形上學精義。對於以儒家思想為主軸之大傳統結構而言，作者兼具宏觀建構與細部肌理之論述，頗能為讀者開展出清晰而新穎之身體觀核心概念全景。

栗山茂久的《身體的語言——從中西文化看身體之謎》(陳信弘譯，臺北：究竟出版社2000年版)：作者主要從「觸摸方式」、「觀看方式」和「存有(being)方式」三方面加以探討比較古希臘與古中國身體論述及其文化根源。其認為：一、在脈搏認知方面，古希臘從解剖學角度來掌握血管脈動的變化；古中國則是通過描述性語言、經驗和技藝來掌握脈動中「氣」之變化，並詩意地表現出來。二、在身體方面，古希臘由解剖學角度理解身體肌肉，注重解剖身體之「分節」，表現出「有主宰」之身體觀；中國則注重「望色」，以察識人內在自然的生命力，表現為術數化之身體觀。前者解剖學以動物為中心，後者則觀察人類與植物的相似性。三、兩種身體觀的存有形式可從對「血」和「風」的觀念態度加以比較。希臘醫學恐懼不良之血液狀態所引發之生理炎症，並認為人須時刻以自己的意志去掌握這個世界和自己的健康；中國醫學則恐懼血氣流失及所引發之生命衰竭，而身體可能隨時為「虛風」所影響，但人亦可藉修煉來保持健康。凡此對身體觀

念著重點的差異，正指向了對於人處於不斷變化之世界中其存在意義此一命題不同的思考方向。透過栗山藉著兩大古老文明民族身體觀異同之比較，尤可以深切認知到傳統中國基於對「生命」而非「使命」之生命觀之實踐，所具體落實於身體觀者，就是對「操作」的重視，因而表現在嘗試與感知各方面之敏感度。

其他如張再林：〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉（《西北大學學報》2007年37卷第3期）、燕連福：〈中國哲學身體觀研究的三個向度〉（《哲學動態》2007年第11期）、氏著燕連福〈中國傳統文化的對話方式—從身體的視角看〉（《青海社會科學》，2007年第5期）等，皆以「身體」為論述核心，綜論中國傳統哲學中之身體命題，提出所謂「身體思維」之思維範式，皆立論精到，頗值得參考。

（2）醫療與身體

蔡壁名《身體與自然——以〈黃帝內經素問〉為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：國立臺灣大學出版社，1997年），當為該領域迄今最全面詳實的著作。全書純由醫典文本去摸索思想的脈絡，透過《內經》研究，一方面檢視古代醫家身體觀，並支持對其他思想體系的理解；一方面進而討論中國哲學範疇中「形神」與「氣」等命題，從身體與自然的互動中探索養生之道，進而論述生命關懷之價值選擇。作者透過歷時性之角度，從功能、發用角度對身體內部循環系統展開深入綿密的辯證考察，進而解析出中國古代之身體觀，「絕非自度自化、自生自滅的孤立存在，而總是著落在變動不居的時空網路之中與時遷化」（323頁），其指出了傳統身體觀中「自然」與「身體」之密切關聯，不但就傳統養生觀念提出一起超越性之結論，更呼應了傳統哲學中的生命關懷。對於欲綜合理解上下層思維之身體觀之學者而言，作者之研究無異為二者打開一道通衢，堪稱極具啟發性之研究。

李建民《方術、醫學、歷史》（台北：南天書局，2000年）：本書分為三輯，收錄作者二十九篇方術史、醫學史之論文。「輯一」為「方術的身體」，探討古代生命觀，其議題乃以身體與方術為核心加以開展，針對包含醫籍等文獻所見對於屍體、人魄、形影、胞衣、房中、人字、媚道、陰門陣等資料之探討；「輯二」為「新醫史之路」，評介台灣、大陸、日本等醫學史研究狀況及主要研究課題；「輯三」為「生活禮俗史散策」，則屬作者對於生活禮俗史之隨筆。作者受杜正勝「新社會史」研究倡議影響，投入生活史及心態史之研究頗深。本書「輯一」部分由各種不同的方術課題切入，多面項地探討古人對於身體之觀念，而「輯三」由心態史角度探討生命禮俗觀念與作為，正可與前者互為表裡。相較於思想界多由經典心性論之大傳統視域討論身體觀，作者由小傳統之術數方技層面加以觀照，不但可與前者形成對話，其意義更在於由民間知識和信仰的角度為身體議題的研究係數建立更周延的參考指標。

（3）文學中之身體觀

鄭毓瑜《文本風景：自我與空間的相互定義》（台北：麥田出版社，2005年）：全書區分為三個單元，分別為「單元一：意象化的城市」，乃以東晉南朝時期之「建康」為核心，透過名士、市井等不同階層與此城市之互動，建構出對

於這個城市的空間想像與歷史圖象。「單元二：文體與地方感」，分別藉著探討〈大哀賦〉及〈遊後樂園賦〉，展現透過作者情懷及文體書寫，真實的地理空間如何重現為一種非關地域的「地方感」。「單元三：自然中的氣氛」，以身體感知為出發，以〈詩大序〉與漢魏抒情詩為分析為本，探析「身體—抒情傳統—自然」之對話與激盪。本書為作者年來針對中國人文傳統「空間」觀的系列研究，書中雖然以空間論述為主軸，但因此所引發之延伸議題，如對古典文學中「自然」與「身體」之思考，對於古典文學之研究面向而言，皆具有新穎而深刻之啟發性。尤其收錄在第三單元中之〈身體時氣感與漢魏「抒情」詩——漢魏文學與楚辭、月令的關係〉（本文亦收入鄭毓瑜編《中國文學研究的新趨向：自然、審美與比較研究》（臺灣大學出版中心，2005年），按本書乃台灣大學東亞文明研究中心舉辦「東亞文學研究的新視野學術研討會」之會議論文集），融會歷史、思想與文學材料於一爐，同時又能妥切化用現象學、人文地理學等西方觀點；展現文學與哲學、地理學，甚至是古典體氣醫療等相關領域的深刻關連。誠為古典文學身體研究之典範之作。

劉苑如的《身體·性別·階級—志怪小說美學與常異論述》（中央研究院中國文哲研究所，2002年）雖由包括導論在內之四篇獨立論文組成，但全書實統攝在以身體、性別、階級等三個角度之下，以切入六朝志怪文本，討其中「導異為常」之概念。其中〈身體與記憶—六朝志怪中的性別變亂〉為本研究提供了極佳之方法取徑，特別注意到性別變化與身體詮釋之關係、及其詮釋系統之深層結構之關係。

周翊雯《魏晉時空下的身體展演——〈世說新語〉之研究》（國立中興大學中國文學系碩士論文，2002年）：作者首先勾勒《世說新語》的時代背景，是一個政治與思想多變，也是個性解放的時代。在此情境之下，作者觀察到此時代特質下之身體展演表現為「人物品藻—身體表情的開展」「身體越界—禮與非禮之間的徘徊」及「天人關係—自然與身體的交融化合」等特色；對應到《世說新語》，透過「時間與身體」「空間與身體」等維度之觀察，則表現為縱情縱酒、養生惜時，及與自然相互啟迪、變換流離等不同的身體展演方式。最後歸結出「『身體』在魏晉知識分子的心中，已不純然只是外在的軀殼而已，它已然被提升到了完全可由自我掌控的私有領地。他們也藉著身體，宣示著自我存在的價值與意義。」之結論。在學位論文之研究區塊中，針對古典文學身體研究議題的發揮，作者可謂極早使力者。雖然實質上來看，論文較有創發性的在於第三章「壓縮的生命與解壓縮的身體」與第四章「空間之中的身體」，其餘論述大致不脫既有六朝時代文化個性解放之討論成果，對於《世說新語》中階級宰制與身體功能之討論也還有很大的空間，但其能緊扣文化特色與文本之間之依存關係，並聚焦於「身體」之命題，問題意識仍值得肯定。

吳玉杏《〈三言〉之越界研究》（國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2003年）：

全文之重點在第三章到第五章，分別自「性別越界」「情色越界」「身體越界」

等角度分析《三言》之越界現象及意義。作者自述其「論述架構，是以越界的概念做為切入點，從界限的流動不定，去掌握跨越的意義，藉此蠡測人的心理世界與真實的經驗感。並以中國的自我觀及『常』與『非常』的概念做為樞軸，探究《三言》中意識型態與文本實踐的繫連。」故「身體」研究只是在此「越界」概念下所探討的一個分項而已；而重點章節之討論焦點，雖然不脫傳統討論《三言》所多半會涉及之情色、禮教、他界等議題；但整體而言，即使「性別」「情色」只是在「越界」之命題下加以探討，其問題之核心仍來自於對身體之操作，與第五章針對「身體」越界之探討在分析肌理上仍有其貫通性。因此本論文對於開拓古典小說身體議題而言，仍有其先鋒之意義。

(4) 其他

承蒙本計畫評審委員建議Bryan Turner 的《The Body and Society》及其中譯本，限於能力，在本計畫結案之前，筆者尚無法直接閱讀原文，至於其中譯本雖有繁簡體之出版品，然簡體本已缺書無法購得，而繁體本本地書商尚在洽談版權，尚未付印，期能日後有機會能拜讀，謹向評審委員之推薦致以謝忱。至於其他哲學及社會學方面之參考書籍，如楊大春：《語言、身體、他者》（北京：三聯書店，2007年）、黃華：《權力，身體與自我》（北京：北京大學出版社，2006年），前者主要借重其中篇「主體·身體·經驗」有關當代法國哲學中對於「肉體主體化」與「身體經驗」之論述；後者主要參考其第二編有關傅柯對「權力/身體」之理論重點。然而由於法國哲學自笛卡兒「我思故我在」以至沙特存在主義，對於「身體」之論述自有其思想脈絡，與中國傳統哲學大相逕庭；而傅科對於「權力/身體」亦有其結構主義機制及當時法國社會之背景，亦不與本計畫的文本時代相符。故二書僅以為參酌其分析方法及切入角度之啟發，並未全然套用。

四、計畫成果自評

(一) 研究內容與原計畫相符程度

本計畫原定為三年期計畫（詳下表），目前只獲執行一年期，復參酌評審委員之建議，故將研究焦點集中於「搜神」二書之相關分析。實際分析之結果，原計畫所擬「身體之狀態」「身體之功能」「身體之界限」「身體之巫術」等四項身體分析類目，就「搜神」二書而言，確然能加以對應，相關說明，詳參前文「二（五）結果與討論」之「結果」。

本研究在分析之始，由於古典小說之相關研究尚未見由全面性之角度切入分析者，故可供參考之分析模式付之闕如，須由筆者由零開始。就此而言，固然，如前文及附表所見之分析類目純粹根據文本母題而建立，然其類目及子目內在關係之歸納、與兩大身體思維系統之建立，借重於哲學及社會學等跨領域之研究重點者頗多，俾使訊息紛亂之小說現象得以化煩為簡，而獲致有效之意義解讀，從而初步建立以「搜神」二書為例之魏晉志怪小說身體想像圖譜。則就此研究成果而言，大略尚能落實原計畫中對於科際整合、跨界研究之研究初衷。

本計畫原擬進行之三年期研究目標及預期成果如下：

項目 年 度	預期完成之工作項目	預期完成之工作成果
第 一 年	第一年期計畫：「魏晉短篇文言小說的身體想像」	1. 能具體結論六朝志怪小說所展現之身體想像，並寫成工作報告或學術論文。 2. 修正並確立分析模式之可行性。
第 二 年	第二年期計畫：「唐代短篇文言小說的身體想像」，及附論「宋元短篇文小說的身體想像」	1. 能具體結論唐代小說文本所展現之身體想像。 2. 能對就宋元短篇文小說的身體想像做出具體分析，並比較其作為唐代小說之餘緒，其承繼性或獨立性之意義。 3. 能就上述分析結果寫成工作報告或學術論文。
第 三 年	第三年期計畫：「明清短篇文言小說的身體想像」並提出結論：「中國古典短篇文言小說的身體想像」	1. 能具體結論明清小說所展現之身體想像。 2. 能對比較分析歷代短篇文言小說身體想像之異同性並做出具體結論。 3. 能就上述分析結果寫成工作報告或學術論文，或學術專書。

由於只通過一年期研究，故本次研究成果就原計畫言，研究內容雖能符合原第一年期目標，但就整體成果言，與原計畫仍有差距。

（二）達成預期目標情況

本研究計畫原計分三年進行，其原始預期進度已如上述（並參前文「二（五）結果與討論」）。由於僅獲准以一年期進行，故雖原訂第一期原始進度初度可謂達成，然整體而言，此部分之成果實僅佔原計畫之 33%。

（三）研究成果之學術或應用價值

本研究結果屬初始、基礎研究，後續研究之可行性已如前述—「二（五）結果與討論」之「討論」部分之（2），故應具有一定之學術價值。

（四）是否適合在學術期刊發表或申請專利

適合在學術期刊發表。如附錄所附之論文「魏晉志怪小說之身體想像」，擬

於學術期刊或學術會議發表。然為能充分說明本計畫之分析成果，故內容不憚其煩，故如正式發表，須經過修改其長度以求更為整飭，本附錄所見為初稿。

（五）主要發現或其他有關價值等

詳參前文「二（五）結果與討論」及「五、附錄」。

五、附錄

魏晉志怪筆記身體想像—以《搜神記》《搜神後記》為例

一、前言

魏晉時代，士人階層崇尚黃老，道家哲學本來就強調「貴身」思想²⁶，以「人」為思考的中心；加上政治氣氛及東漢以來重視人物品評的風氣，也關注「人」的表現、與如何在某種具體環境、情境氛圍下如何展現的問題。由這樣的背景中發展出的貴身思想，展現於個人文筆時，便是透過「自我」以感受這個世界，藉著「我」與「他(或它)」的對比、互動，從而反省自我的處境、定位，甚至確認、強化自己的情感與思想。而「詩」向為中國傳統文學的主流文體，對於魏晉詩歌中身體思考的討論不乏其人²⁷；相對的，筆記小說的作者群與前述士人階層不但重疊，有些作者本身也曾是被品評者²⁸，但身體如何被關注、觀看，換言之，小說中所呈現之「身體想像」的圖譜究竟如何，卻較乏人討論，不免令人遺憾。事實上，小說的主要元素就是「人」，以古典小說而論，不論筆記、傳奇、話本、章回，不論主配角，「人」(而且是「自然人」)的角色從未在文本中缺席，古典小說的文本世界，本就是一個以「人」為中心、從「人」出發為思考構築而成，因此討論古典小說中的「身體想像」，自然有其意義，也不應在「身體史」的討論中缺席。

魏晉小說就內容言，魯迅將之粗分為「志人」與「志怪」兩大類型²⁹，誠為的見。以《世說新語》為代表的「志人」小說，其以「人」為視線焦點之敘事特質不言而明，討論者固已有之³⁰。由於寫作動機之故，「志人」小說對於「身體」之關注，自是較「志怪」小說為明確而單純；相對的志怪系統對於「身體」之相關敘事，似乎較為隱晦。由敘事角度來看，古典小說一般都是採取第三人稱之視角，而不論「傳錄」或「作意」，尤以「志怪」而言，所呈現於文本者如「神話與傳說」、「五行數術」、「民間信仰」、「鬼神世界」、「變化現象」、「殊方異物」、「福十修鍊及仙境傳說」、「宗教靈異與佛道相爭」³¹等題材，似乎以記「他」為主，鮮見「我」(敘事者)之存在；然而，若仔細分析小說敘事，便可以發現，志怪系統的文本雖以蒐奇錄怪為主，其敘事動機卻都是透過敘事者對人身的比擬、人事的

²⁶ 張再林〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉(《西北大學學報》2007年37卷第3期)，P54。

²⁷ 如鄭毓瑜〈身體時氣感與漢魏抒情詩—漢魏文學與楚辭、月令的關係〉，《漢學研究》22卷2期，2004年12月，頁1-34；又氏著《文本風景：自我與空間的相互定義》，台北：麥田出版，2005。

²⁸ 如《世說新語·排調第二十五》「干寶向劉真長敘其搜神記，劉曰：『卿可謂鬼之董狐。』」

²⁹ 魯迅《中國小說史略》，上海：上海古籍出版社，1998年。

³⁰ 相關研究多集中於碩士論文，如周翊雯《魏晉時空下的身體展演—〈世說新語〉之研究》國立中興大學中研所，2002年；吳勝男《〈世說新語〉中「自我」展現之研究》，臺北市立教育大學應用語言文學研究所，2005年；吳惠玲《世說新語之人物美學研究》，國立師範大學國研所2007年等。

³¹ 王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》，台北：文史哲出版社，1984年。

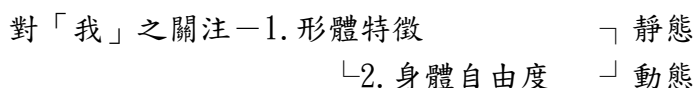
關注、人際的關係而發，「我」雖隱身而其實無處不在——這其中，自然也意味著對「身」如何自處的思考。因此，「志怪」小說的身體思考相較於「志人」小說，更為多重，對所傳達的訊息，視界應更為寬廣，當然其因之所以展示的「身體想像」圖譜也較為複雜——這些都值得研究者加以探究。

在眾多魏晉志怪小說中，各書的書寫目的並不相同，或者為教徒之宣揚教義、或者為文士之搜奇獵怪³²，不一而足。而動機各異，敘事角度、敘事內容自然有別，其中所呈現之身體想像自然也不相同，故探討魏晉志怪之身體想像，自不宜將所有作品混而論之。然欲進行全面性的探討恐亦非一篇論文即可釐清，而書之中，《搜神記》既為代表之作，除作者干寶編輯之目的及精神明確，其敘事技巧、文本情節之完整性，亦堪為魏晉小說中傑出之作；至於《搜神後記》作為其續書，姑且不論其作者是否為陶淵明，在材料性質及編輯意義上確實具有一定的因襲性。因此本文擬以《搜神記》為主、《搜神後記》為輔，以為探討之依據。

二、《搜神記》與《搜神後記》之身體想像

所謂「身」，實具有其多重義：是純然生物性的「肉體」、是具有哲學意味與「心」相對的敵體、亦是相對於「他者」而象徵「我」的「主體」。然而不論所指涉者為何，對任一個人而言，「身體」是最真實的存在，它確實可見、可感、可動，是個人獨處時當下唯一可掌握者，也是精神昂然時必然面對的門檻。透過對於「身體」的感受、想像、認知，「我」得以自我認定，並得以思索如何自處、如何與他人外物共存。作為一種思考存在的展演場域，如何紀錄對於「身體」的想法，不同特質的作者表現於敘事文本的重點必然有所別。透過對文本的細讀，筆者發現《搜神記》所呈現對於身體的思考，蘊意複雜，「身體」有時是一個全然生理性的軀殼，但有時也是具有主體性意味的場域，且二者之間，並非對立。書中牽涉到「身體」的敘述，議題多樣，而主要趨向為以下兩個面向，即「對『我』之關注」，及「『我』與『他』的對應或互動」。而各項之間，似亦非各自表述，而是隱然有其內在聯繫。則由宏觀來看，可據此開展出魏晉文人對於身體之思考架構。

就「對『我』之關注」言，「身體」的意義多指向「肉體」，第一層乃以個人身體為關注焦點，敘事集中於對靜態的「形體特徵」之描述；第二層為從前者衍生出對身體之延伸思考，如對身體動態行動能力所謂「身體自由度」之想像、對身體致疾等「醫療」之認知、與壽夭相關之「生死禍福」之紀錄等。由「生死禍福」方面，則又對應出「兒孫報應」之議題，則此層次「身體」的意義，則適生理性而哲學性，最終指向「身體」與「主體」的辯證思維。其關係如下圖所示：



³² 同前註。

- 23

之 關 注	3. 醫療想像		動態	主體 (哲學)	社 會	人際
		4. 生死禍福				
	5. 兒孫報應					
「我」 與 「他」 之 對 應		6. 婚姻				幽冥空間
		7. 情色				
		8. 溝通幽冥				

由上表可以看出，綜觀「搜神」二書之相關敘事，其所開展出的身體想像圖譜，是一種兼容並蓄、鉅細靡遺、包含具體關切與抽象思考的身體思維；而由各個議題所對應之書籍時代先後，亦可發覺對於身體之想像似乎是由核心個體以致於人際宇宙之漣漪式結構，而如此圖譜所呈現出意義如何，值得進一步探究。

以下，分別就「搜神」二書所呈現「身體想像」之相關文本，分類論述之。

(一) 身體特徵

《搜神記》中對於身體之關注，首先集中生理方面等特徵之記載，且集中於「異」的紀錄，其內容包括外觀(服飾)、姿態、肢體、性別等。

至於其記敘的目的，或有純粹「記異」之作，如：

偁佺者，槐山採藥父也。好食松實，形體生毛，長七寸，兩目更方。(《搜神記》1-5³³)

魯少千者…少千拄金杖，執象牙扇，出應門(1-14)

對於身體異相或體態表現的描述，雖流於表面，但可發現其乃服務於以下敘述策略，即透過身體的特殊性，以彰顯其人之特異性。各條寥寥數語，但完全聚焦於所述對象的形體或體態之特殊性，顯見「身體」已成為理解「『異』人」的一個凝視的中心。

但也有文本主在敘述他事，但敘事片段局部聚焦於對方身體相關之觀察，如：

淮南王安好道術…正月上午，有八老公詣門求見…公知不見，乃更形為八童子，色如桃花…援琴而弦歌曰(1-15)

園客者，濟陰人。貌美，邑人多欲妻之，客終不娶。(1-27)

成公知瓊…服綾羅綺繡之衣，資顏容體，狀若飛仙。自言七十，視之如十五六女…然我神人，不為君生子，亦無妒忌之性，不害君婚姻之義。…

³³ 指《搜神記》卷一、總第五條，本文各篇引文出處皆仿此，不另說明。按本文卷次條目係引用木鐸出版社汪紹楹校注版，下不另注。

作夫婦經七八年，父母為超娶婦之後，分日而燕，分夕而寢。夜來晨去，倏忽若飛，唯超見之，他人不見。…（1-30）

東海人黃公，善為幻，制蛇御虎，常配赤金刀。（1-39）

而宮人頗識主亡時所著衣服…上著青錦束頭，紫白袷裳，丹綈絲履（2-47）

元帝永昌中，暨陽人任谷，因耕，息於樹下，忽有一人著羽衣就淫之。既而不知所在。谷遂有妊。積月，將產，羽衣人復來，以刀穿其陰下，出一蛇子，便去。谷遂成宦者，詣闕自陳，留於宮中。（14-349）

漢獻帝建安中，東郡民家有怪；無故，甕器自發訇訇作聲，若有人擊。盤案在前，忽然便失，雞生子，輒失去。如是數歲，人甚惡之。乃多作美食，覆蓋，著一室中，陰藏戶間窺伺之。果復重來，發聲如前。聞，便閉戶，周旋室中，了無所見。乃闇以杖撾之。良久，於室隅間有所中，便聞呻吟之聲，曰：「？！？」宜死。開戶視之，得一老翁，可百餘歲，言語了不相當，貌狀頗類於獸。遂行推問，乃於數裡外得其家，雲：「失來十餘年。」得之哀喜。後歲餘，復失之。聞陳留界復有怪如此。時人咸以為此翁。（14-358）

所引諸條，或者為當時神話傳說（第 350「蠶馬」條、352「舌堙山帝女滎陽縣」條、353「滎陽縣雙鶴」條、354「新喻縣男子」條等）、或者為地方異聞（如第 355 條以下江夏黃氏母化為黿或鱉等三條）、或者記錄盜墓事件（第 373、374 條），敘事的重心實在於情節事件，而非人物，但是仍可以看出《搜神記》已能運用身體細節之描繪作為手段，以增加敘事之趣味性及人物之特殊性，或是對人與物之間的變化與解釋感到興趣。尤其是後者，試圖加以解釋人身體型態性質的改變，可以看出且解釋的對象亦不脫離日常生活的經驗範圍，人變黿或蠶與帝女變草，前者看似鄉野異聞，後者則為神話傳說，一來自現實社會，一來自口頭傳說，但其中所表現的身體思維確十分相似，除了殘餘的萬物有靈論的古老思維外，更可見其時對於身體的可能性不但抱著莫大的興趣，但二者的共通處是對於身體的觀察，已成為不可或缺的敘事手段。

然而，這些對於身體「記異」的作用，記敘的更多的是發輝在對於大環境尤其是政治方面之吉凶禍福的徵兆。其中最常見者，乃以服飾妝容為國家盛衰之徵兆，如：

漢桓帝元嘉中，京都婦女作「愁眉」「啼粧」「墮馬髻」「折腰步」「齟齬笑。」「愁眉」者，細而曲折。「啼七」者，薄拭目下若啼處。「墮馬髻」者，作一邊。「折腰步」者，足不在下體。「齟齬笑」者，若齒痛，樂不欣欣。始自大將軍梁冀妻孫壽所為，京都翕然，諸夏效之。天戒若曰：「兵馬將往收捕：婦女憂愁，蹙眉啼哭；吏卒掣頓，折其腰脊，令髻邪傾；雖強語笑，無復氣味也。」到延熹二年，冀舉宗合誅。（6-151）

靈帝建寧中，男子之衣好為長服，而下甚短；女子好為長裾，而上甚短。

是陽無下而陰無上，天下未欲平也。後遂大亂。(6-154)

孫休後，衣服之制，上長，下短，又積領五六，而裳居一二。蓋上饒奢，下儉逼，上有餘，下不足之象也。(6-178)

晉武帝泰始初，衣服上儉，下豐，著衣者皆厭腰。此君衰弱，臣放縱之象也。至元康末，婦人出兩襠，加乎交領之上。此內出外也。為車乘者，苟貴輕細，又數變易其形，皆以白蔑為純。蓋古喪車之遺象。晉之禍徵也。(7-180)

初，作屐者：婦人圓頭，男子方頭。蓋作意欲別男女也。至太康中，婦人皆方頭屐，與男無異，此賈后專妒之徵也。(7-187)

晉時，婦人結髮者，既成，以繒急束其環，名曰「擷子髻」。始自宮中，天下翕然化之也。其末年，遂有懷、惠之事。(7-188)

太康中，天下以氎為緇頭，及絡帶褲口。於是百姓咸相戲曰：「中國其必為胡所破也。夫氎，胡之所產者也，而天下以為緇頭，帶身，褲口，胡既三制之矣，能無敗乎？」(7-190)

太康末，京、洛為「折楊柳」之歌。其曲始有兵革苦辛之辭，終以擒獲斬截之事。自後楊駿被誅，太后幽死，楊柳之應也。(7-191)

晉惠帝元康中，婦人之飾有五佩兵。又以金、銀、象、角、玳瑁之屬，為斧、鉞、戈、戟而載之，以當笄。男女之別，國之大節故服食異等。今婦人而以兵器為飾，蓋妖之甚者也。於是遂有賈后之事。(7-193)

永嘉中，士大夫競服生箋單衣。識者怪之，曰：「此古練纁之布，諸侯所以服天子也。今無故服之，殆有應乎！」其後懷、愍晏駕。(7-213)

昔魏武軍中無故作白帻，此縞素凶喪之徵也。初，橫縫其前以別後，名之曰「顏帻」，傳行之。至永嘉之間，稍去其縫，名「無顏帻」，而婦人束髮，其緩彌甚，紒之堅不能自立，髮被於額，目出而已。無顏者，愧之言也。覆額者，慚之貌也。其緩彌甚者，言天下亡禮與義，放縱情性，及其終極，至於大恥也。其後二年，永嘉之亂，四海分崩，下人悲難，無顏以生焉。(7-214)

太興中兵士以絳囊縛紒。識者曰：「紒在首，為乾，君道也，囊者，為坤，臣道也。今以朱囊縛紒，臣道侵君之象也，為衣者上帶短纚至於掖；著帽者，又以帶縛項，下逼上，上無地也。為褲者，直幅，無口，無殺，下大之象也。」尋而王敦謀逆，再攻京師。(7-223)

舊為羽扇柄者，刻木象其骨形，列羽用十，取全數也。初，王敦南征，始改為長柄，下出，可捉。而減其羽，用八。識者尤之曰：「夫羽扇，翼之名也。創為長柄，將執其柄以制其羽翼也。改十為八，將未備奪已備也。此殆敦之擅權，以制朝廷之柄，又將以無德之材，欲竊非據也。」(7-225)

服飾為身體的外在裝飾，由此延伸出去，日用器皿亦具有指標功能：

太康中，天下為「晉世寧」之舞。其舞，抑手以執杯盤，而反覆之。歌曰：「晉世寧舞，杯盤反覆。」至危也。杯盤，酒器也，而名曰「晉世寧」者，言時人苟且飲食之間，而其智不可及遠，如器在手也。(7-189)

元康中，天下始相效為烏杖，以柱掖其後，稍施其鐵，住則植之。及懷、愍之世，王室多故，而中都喪敗，元帝以藩臣樹德東方，維持天下，柱掖之應也。(7-200)

元康中，貴遊子弟，相與為散髮、裸身之飲，對弄婢妾。逆之者傷好，非之者負譏。希世之士，恥不與焉。胡狄侵中國之萌也。其後遂有二胡之亂。(7-201)

元康、太安之間，江、淮之域，有敗屨自聚於道，多者至四五十量。人或散去之，投林草中，明日視之，悉復如故。或雲：「見貓銜而聚之。」世之所說：「屨者，人之賤服。而當勞辱下民之象也。敗者，疲弊之象也。道者，地里四方所以交通，王命所由往來也。今敗屨聚於道者，象下民疲病，將相聚為亂，絕四方而壅王命也。」(7-205)

上述諸飾，不論形制如何，其中共通點乃在於違背常制常態。而服裝有異，儀容自然失格，重視人物品評，正是魏晉風氣，因此對於服制表現出如此高度的興趣，也就不足為奇了。而身外之物尚且具有治亂綱常的預兆，身體本身的異相自然更是治亂施政的指標：

光和四年，南宮中黃門寺有一男子，長九尺，服白衣，中黃門解步呵問：「汝何等人？」白衣妄入宮掖，曰：「我梁伯夏。後天使我為天子。」步欲前收之，因忽不見。(6-160)

晉武帝太熙元年，遼東有馬生角，在兩耳下，長三寸。及帝宴駕，王室毒於兵禍。(7-192)

太興初，有女子，其陰在腹，當臍下。自中國來，至江東。其性淫而不產。又有女子，陰在首。居在揚州。亦性好淫。京房易妖曰：「人生子，陰在首，則天下大亂。若在腹，則天下有事。若在背，則天下無後。」(7-221)

日有十數。孫休永安三年二月，有一異兒，長四尺餘，年可六七歲，衣青衣，忽來從群兒戲。諸兒莫之識也，皆問曰：「爾誰家小兒，今日忽來？」答曰：「見爾群戲樂，故來耳！」詳而視之，眼有光芒，爚爚外射。諸兒畏之重問其故。兒乃答曰：「爾恐我乎？我非人也，乃熒惑星也，將有以告爾。三公歸於司馬。」諸兒大驚，或走告大人，大人馳往觀之。兒曰：「舍爾去乎！」聳身而躍，即以化矣。仰而視之，若曳一足練以登天。大人來者，猶及見焉。飄飄漸高，有頃而沒。時吳政峻急，莫敢宣也。後四年而蜀亡，六年而魏廢，二十一年而吳平：是歸於司馬也。(8-235)

如上所引，這些服有災祥預兆、外表異常的人物，並不限於男女長幼，重點在於其異徵必為眾人所注意，從而引發或傳遞出相關訊息。在這些敘事中，可以看出身體特異之外顯化，與災祥之隱晦，二者正好對比。「身體」成為視覺聚焦所在，彌補平衡了心理上對於未知之不安全感。甚至，不必身體的全身掃描，即使是身體某一部分在位置、狀態之不正常，一樣具有上述預示之效果，如：

虞舜耕於歷山，得「玉歷」於河際之岩，舜知天命在己，體道不倦。舜，龍顏，大口，手握褒。宋均注曰：「握褒，手中有『褒』字，喻從勞苦受褒飭致大祚也。」(8-227)

吳以草創之國，信不堅固，邊屯守將，皆質其妻子，名曰：「保質童子。」少年以類相與娛遊者，

吳諸葛恪征淮南，歸，將朝會之夜，精爽擾動，通夕不寐。嚴畢趨出，犬銜引其衣。恪曰：「犬不欲我行耶？」出，仍入坐，少頃，復起，犬又銜衣。恪令從者逐之。及入，果被殺。其妻在室，語使婢曰：「爾何故血臭？」婢曰：「不也。」有頃，愈劇。又問婢曰：「汝眼目瞻視，何以不常？」婢歷然起躍，頭至於棟，攘臂切齒而言曰：「諸葛公乃為孫峻所殺。」於是大小知恪死矣。而吏兵尋至。(9-246)

吳戍將鄧喜殺豬祠神，治畢，懸之，忽見一人頭，往食肉。喜引弓射中之，咋咋作聲，繞屋三日。後人白喜謀叛，合門被誅。(9-247)

如前引第 246 條，即使正常人(婢)出現不正常反應(有血臭味、眼目瞻視)，或如 247 條身體部位脫離軀幹(人頭)而有異行(人頭食肉)，亦足作為災祥預兆，本來身體神經感應遍佈，當為感受最敏銳者，因此不論全體或部分，行於文本，遂見其如何為魏晉及其前人們所關切。

上述諸類對於身體特徵的描述，值得注意的是當身體的異徵成為災祥預告的指標，成為被凝視、觀察、比附的重點時，身體的主體性消失了，取而代之的是其工具性的意義，而這點，當與後文對於身體與禍福關係觀察合併思考。

(二) 身體自由度

相對於身體本身的靜態呈現的關注，《搜神記》中還可見對於身體耐用度、行動能力的想像。如：

琴高…行涓彭之術，浮游冀州涿郡間二百餘年。後辭人涿水中，取龍子…果乘赤鯉魚出…留一月，乃復入水去(1-11)

淮南王安好道術…正月上午，有八老公詣門求見…公知不見，乃更形為八童子，色如桃花…援琴而弦歌曰(1-15)

喬有神術，每月朔，嘗自縣詣臺。…言其臨至時，輒有雙鳧從東南飛來…

但得一雙鳥（1-17）

西安令千慶，死已三日，猛曰：數未盡，當訴之於天。遂臥尸旁。數日，與令俱起。既殯，尸不臭，而香聞十餘里…棺空無尸，唯雙履存。（1-25）
趙昞嘗臨溪水求渡，船人不許。昞乃張帷蓋，坐其中，長嘯呼風，亂流而濟…（2-34）

有天竺胡人，來渡江南。其人有數術，能斷舌復續、吐火，所在人士聚觀。（2-41）

不論自由出入水域、能乘風駕雨、或抵抗時間帶來的衰老、現實空間所加諸的侷限，上述諸篇皆可見人們對於身體行動能力的極限其好奇與想像。綜觀《搜神記》，更可發現這些想像的投射，一則表現在身體行動速度之快異、一則表現在形軀的變化，如：

赤松子者，…能入火不燒…隨風雨上下（1-2）

赤將子輦者…不食五穀，而啖百草華。…能隨風雨上下（1-3）

甯封子…封子積火自燒，而隨煙氣上下。視其灰燼，猶有其骨（1-4）

偓佺…好食松實…能飛行，逐走馬（1-5）

師門者…能使火，食桃葩…一旦，風雨迎之，山木皆燔（1-7）

薊子訓…（五百歲）…視若遲徐，而走馬不及（1-18）

這些出神入化行動能力的敘述基本上與「神仙」之嚮往脫不了關係。上述諸人，多為敘事傳統中著名之神仙人物，而其身體行動之自由度異於常人，則其身分之特殊也不言而明矣。

此外，對於具有類似身分者，或有由身體具有變化能力方面切入敘寫，如：

崔文子…學仙於王子喬。子喬化為白鵝…引戈擊鵝，中之…置之室中，覆以敝筐，須臾，化為大鳥，開而視之，翻然飛去（1-9）

左慈字元放…（穿越空間）…放在公座，將收之，却入壁中，霍然不見。…（變形與市人老羝盡同）（1-21）

如前所引諸條，不論表現出超速或變化，作者敘寫行動能力的卓越度，乃是基於對於身體極限能力的好奇與想像，不論其超越極限或突破形軀適否需要任何憑藉，其結果都寄託了人們對於突破既有形軀的侷限性與空間有限性的渴望，更是敘事者欲藉此彰顯當事人為仙或得道之特異身分。類似的寫法在前類中其實已加以運用，只是前文突出其靜態身體特質，此則突出其動態的身體能力而已。

相較於前者向外對施展行動能力的極大自由度而表現出對於神仙的歆羨與嚮往；另有一種身體動態的紀錄，則集中表現於藉身體能力之無限性，表現出向內反思、對於人們意志力量的肯定上。其一表現為描寫身體不可思議的行為能

力，其二則是所謂的「死而復生」。就前者言，如：

楚王游于苑，白猿在焉；王令善射者射之，矢數發，猿搏矢而笑；乃命由基，由基撫弓，猿即抱木而號。及六國時，更羸謂魏王曰：「臣能為虛發而下鳥。」魏王曰：「然則射可至於此乎？」羸曰：「可。」有頃聞雁從東方來，更羸虛發而鳥下焉。(11-264)

齊景公渡于江、沅之河，鼃銜左驂，沒之。眾皆驚惕；古冶子於是拔劍從之，邪行五里，逆行三里，至於砥柱之下，殺之，乃鼃也，左手持鼃頭，右手拔左驂，燕躍鵠踊而出，仰天大呼，水為逆流三百步。觀者皆以為河伯也。(11-265)

漢武時，蒼梧賈雍為豫章太守，有神術，出界討賊，為賊所殺，失頭，上馬回營中，咸走來視雍。雍胸中語曰：「戰不利，為賊所傷。諸君視有頭佳乎？無頭佳乎？」吏涕泣曰：「有頭佳。」雍曰：「不然。無頭亦佳。」言畢，遂死。(11-267)

漢武帝

渤海太守史良姊，一女子，許嫁而不果，良怒，殺之，斷其頭而歸，投于灶下。曰「當令火葬。」頭語曰：「使君我相從，何圖當爾。」后夢見曰：「還君物。」覺而得昔所與香纓金釵之屬。(11-268)

周靈王時，萇弘見殺，蜀人因藏其血，三年，乃化而為碧。(11-269)

秦時，南方有「落頭民」，其頭能飛。其種人部有祭祀，號曰「蟲落」，故因取名焉，吳時，將軍朱桓，得一婢，每夜臥後，頭輒飛去。或從狗竇，或從天窗中出入，以耳為翼，將曉，復還。數數如此，傍人怪之，夜中照視，唯有身無頭，其體微冷，氣息裁屬。乃蒙之以被。至曉，頭還，礙被不得安，兩三度，墮地。噫吒甚愁，體氣甚急，狀若將死。乃去被，頭復起，傳頸。有頃，和平。桓以為大怪，畏不敢留，乃放遣之。既而詳之，乃知天性也。時南征大將，亦往往得之。又嘗有覆以銅盤者，頭不得進：遂死。(12-306)

江，漢之域，有「貍人」，其先，廩君之苗裔也，能化為虎。長沙所屬蠻縣東高居民，曾作檻捕虎，檻發，明日眾人共往格之，見一亭長，赤幘，大冠，在檻中坐。因問「君何以入此中？」亭長大怒曰：「昨忽被縣召，夜避雨，遂誤入此中。急出我。」曰：「君見召，不當有文書耶？」即出懷中召文書。於是即出之。尋視，乃化為虎，上山走。或雲：「貍，虎化為人，如著紫葛衣，其足無踵，虎，有五指者，皆是貍。」(12-307)

漢，陳留考城，史妲，字威明，年少時，嘗病，臨死，謂母曰：「我死，當復生。埋我，以竹杖柱於瘞上，若杖折，掘出我。」及死，埋之柱，如其言。七日，往視，杖果折。即掘出之，已活。走至井上，浴，平復如故。後與鄰船至下邳賣鋤，不時售，雲：「欲歸。」人不信之，曰：「何有千里暫得歸耶？」答曰：「一宿便還。」即書，取報以為驗。實一宿便還，果

得報。考城令江夏賈和姊病，在鄰里，欲急知消息，請往省之。路遙三千，再宿還報。(15-363)

上引諸例，相對於前文敘及仙人或得道者之身體異能諸篇，其敘事筆法有著很大的差異。除了左慈，其他各條異能之出現，往往是憑空直寫，不必因事而起，無所謂前因後果的事件；此則不然，其對於身體異能的發生時機，必然有所為而為，而展現異能的當事人其身分更是形形色色。但當事人未必皆因展現異能而因此延續其壽命，而這樣的敘事筆法其實正透露出所謂身體異能的書寫，其實另有目的。在此語境下，異能書寫絕不是這些敘事的主體，而觀其情境，異能的迸現，往往肇因於當事人面臨的是難題、絕境，然而透過其意志力，却能使斷頭能言。身體異能的書寫在這裡成了一種客體的存在，敘事者似乎意欲藉此對比出意志（心）與身體（形）的依存關係。

而這種身心的本體或客體的思考，其實也表現在對屬於精神層次的所謂價值觀的判斷。如：

冠先…得魚，或放或賣，或自食之，常冠帶，好種荔，食其葩實焉。宋景公問其道，不告，即殺之。後數十年，踞宋城門上鼓琴，數十日乃去。(1-10)
漢陰生者…市中厭苦，以糞灑之。旋復在市中乞，衣不見污如故。長吏知之，械收繫，著桎梏，而續在市乞。又械欲殺之，乃去。灑之者家，屋室自壞，殺十數人。(1-19)

穀城鄉平常生…數死而復生…(雨)止則上山求祠之，但見平衣杖革帶。後數十年，復為華陰市門卒(1-20)

(某道)…策遂殺之。將士哀惜，藏其尸。天夜，忽更興雲覆之。明旦往視，不知所在…(策)後治瘡方差，而引鏡自照，見吉在鏡中，顧而弗見。如是再三。撲鏡大叫，瘡皆崩裂，須臾而死。(1-22)

介琰者…杜受玄一無為之道，能變化隱形。…琰或為童子，或為老翁，無所食啗，不受餉遺。吳主欲學其術，琰以吳主多內御，積月不教。吳主怒，敕縛琰，著甲士引弩設之。弩發，而繩縛猶存，不知琰之所之。(1-23)

吳時有徐光者…(糸林)聞，惡而殺之。斬其首，無血…見光松樹上，拊手指揮，嗤笑之。(1-24)

前所引諸篇，其共同元素，即「死而復生」。但敘事的主旨並非突顯「死而復生」的特殊性，試觀上述諸人，或是武將、或是文吏、甚或只是市乞，但其共同處則是死亡之因幾乎都與權威忌妒或迫害有關；或許與權威相衝突的當下，被迫害者或許當時為前者所屈折，但事後卻證明其生命韌度是無法撼動的。藉著「死而復生」，被壓迫者早已超越了既有形軀的限制，突破了第一次的死亡而再現人世。這些敘事，藉著身體生命的無限延伸，儼然宣告著這些威權者或政權的壽命的有限性，一個無限生命的身體，正是對抗當時現實社會的最佳武器。在這樣的意義

上來說，則其之死而復生，遂顯示出對於權威壓迫的抗議甚至嘲笑。如第 24 條徐光「嗤笑」之舉，就是最好的說明。

（三）醫療想像

對於身體狀態的關心，其靜態者或關注於身體異徵、或姿態儀容、或穿著衣飾；其動態者則好奇於身體行動力之極限，並進一步思考「心」與「身」、「神」與「形」之主從關係，從而展現了對於身體觀較深刻的層面。這些敘事基本上皆以身體為其核心，必然是感受到身體的存在，因此才會關心身體狀態的各個面向。如果說對於身體本然存在的樣貌與能力，人們是由「正面」去想像、渴求其存在狀態；則對於身體的病痛與不適，則是由「負面」去感受自己身體存在了。《搜神記》中有大量的篇章紀錄了與醫療相關的敘述，這些文字正是以身體疾痛為出發點的負面存在感所建構出來的，包括對疾病病徵的描述、致病來源、醫療方式或養生聞見等。

諸篇與醫療相關之記載中，最令人神往的當然是仙人長壽與飲食之關係，如：

赤松子者，服冰玉散…能入火不燒（1-2）

赤將子輦者…不食五穀，而啖百草華。…能隨風雨上下（1-3）

偓佺…好食松實…能飛行，逐走馬…松者，簡松也。時受服者，皆三百歲（1-5）

彭祖者，…號七百歲，長食桂芝（1-6）

葛由，…蜀中王侯貴人追之，上綏山。綏山多桃，在峨嵋山西南，高無極也。隨之者不復還，皆得仙道（1-8）

冠先…得魚，或放或賣，或自食之，常冠帶，好種荔，食其葩實焉。（1-10）

園客者…嘗種五色香草，積數十年，服食其實。（養蠶與仙女仙去）（1-27）

漢時有杜蘭香者，…出薯蓣子三枚，大如雞子，云：食此，令君不畏風波，辟寒溫（1-30）

上述記載，在敘述風格上充滿《山海經》式的巫術風格，含有濃厚的志怪色彩；然而在實踐的檢驗方面，卻已具備了養生食療的精神，企圖透過食物的服用以達到強健身體、益壽延年、輕體捷行之效。由目的性而言，此些記載實表現出人們對於身體極限延展的企圖心，則與前節對於對身體自由度的好奇心的相關記載，二者異曲同工。

至於一般民眾，亦自有其對於養生的說法：

東海人黃公，善為幻，制蛇御虎，常配赤金刀。及衰老，飲酒過度…術既不行，遂為虎所殺（1-39）

戚夫人侍兒賈佩蘭，後出為扶風人段儒妻。說在宮內時…九月，蝕蓬餌，

飲菊花酒，令人長命。(2-43)

晉咸寧二年十二月，瑯琊顏畿，字世都，得病，就醫，張瑳自治，死於張家。棺斂已久。家人迎喪，旛每繞樹木而不可解。人咸為之感傷。引喪者忽顛仆，稱畿言曰：「我壽命未應死，但服藥太多，傷我五臟耳。今當復活，慎無葬也。」其父拊而祝之，曰：「若爾有命，當復更生，豈非骨肉所願；今但欲還家，不爾葬也。」旛乃解。及還家，其婦夢之曰：「吾當復活，可急開棺。」婦便說之。其夕，母及家人又夢之。即欲開棺，而父不聽；其弟舍，時尚少，乃慨然曰：「非常之事，自古有之；今靈異至此，開棺之痛，孰與不開相負？」父母從之。乃共發棺，果有生驗，以手刮棺，指爪盡傷，然氣息甚微，存亡不分矣，於是急以綿飲瀝口，能咽，遂與出之。將護累月，飲食稍多，能開目視瞻，屈伸手足，不與人相當，不能言語，飲食所須，托之以夢。如此者十餘年。家人疲於供護，不復得操事；舍乃棄絕人事，躬親侍養，以知名州黨。後更衰劣，卒復還死焉。(15-368)

上述三篇雖然只有第二例直接針對「養生」命題，然於其餘二則仍可以看出人們認為「飲酒過度」「服藥太多」，確然是有害身體健康的。不過，上述記載究屬少數，《搜神記》與「疾病」相關之思考仍佔醫療類的主要部分，最多見者即為對身體病痛成因的描述。如：

壽光侯者...其鄉人有婦為魅所病，侯為劾之，得大蛇數丈，死於門外，婦因以安(2-32)

護軍張劭，母病篤，智筮之，使西出市沐猴，繫母臂，令旁人撻拍，恆使作聲，三日放去。劭從之，其猴出門，即為犬所咋死。母病遂差。(3-60)

揚州別駕顧球姊，生十年便病。至年五十餘，令郭璞筮。得大過之升...球乃跡訪其家事，先世曾伐大樹，得大蛇殺之，女便病。病後...(3-63)

韓友，字景先，廬江舒人也。善占卜，亦行京房厭勝之術。劉世則女病魅，積年，巫為攻禱，伐空冢故城間，得狸鼯數十，病猶不差。友筮之，命作布囊，俟女發時，張囊著窗牖間。友閉戶作氣，若有所驅。須臾間，見囊大脹如吹。因決敗之。女仍大發。友乃更作皮囊二枚沓張之，施張如前，囊復脹滿，因急縛囊口，懸著樹，二十許日，漸消。開視，有二斤狐毛。女病遂差。(3-67)

沛國華佗，字元化，一名敷。瑯邪劉勳，為河內太守，有女，年幾二十，苦腳左膝有瘡，癢而不痛，瘡愈數十日復發，如此七八年。迎佗使視。佗曰：「是易治之。」當得稻糠，黃色犬一頭，好馬二匹。以繩繫犬頸，使走馬牽犬，馬極，輒易，計馬走三十餘里，犬不能行，復令步人拖曳，計向五十里，乃以藥飲女。女即安臥不知人，因取大刀斷犬腹，近後腳之前，以所斷之處向瘡口，令二三寸，停之須臾，有若蛇者，從瘡中出。便以鐵椎橫貫蛇頭，蛇在皮中動搖良久，須臾，不動，乃牽出，長三尺許，

純是蛇，但有眼處而無童子，又逆鱗耳。以膏散著瘡中，七日愈。(3-69)
佗嘗行道，見一人病咽，嗜食不得下，家人車載，欲往就醫。佗聞其呻吟聲，駐車往視語之曰：「向來道邊，有賣餅家蒜齏大酢，從取三升飲之，病自當去。」即如佗言，立吐蛇一枚。(3-70)

漢光武中平中（註：中平當為中元，因光武無中平年號。或光武為靈帝之誤。），有物處於江水，其名曰「蜮」，一曰「短狐」。能含沙射人。所中者，則身體筋急，頭痛，發熱。劇者至死。江人以術方抑之，則得沙石於肉中。詩所謂「為鬼，為蜮」，則不可測也。今俗謂之「溪毒」。先儒以為男女同川而浴，淫女，為主亂氣所生也。(12-314)

以上所引皆屬動物致疾之例，仔細觀察便可發現，這些人們認為造成疾病的動物，大部分都是日常生活中可見者，其中又以蛇狐類視為病因的比例最多。何以其會與疾病之產生發生如此密切的聯繫，值得進一步思考。

就現實生活而言，導致身體疾病的原因固然在動物；另有一類致疾成因的推測亦可見於《搜神記》，即「鬼神致疾」，如：

夏侯弘自云見鬼…(大鬼小鬼刺心而病)爾時彼日行心腹病，無有不死者。弘乃教人殺烏雞以薄之，十不失八九(2-47)

信都令家，婦女驚恐，更互疾病，使輅筮之。(死屍持武器之方位影響)(3-55)

利漕民郭恩，字義博。兄弟三人，皆得癡疾。使輅筮其由。(本家叔母遭人殺害棄屍井中訴冤)…孤魂冤痛，自訴於天耳(3-56)

豫章有戴氏女，久病不差，見一小石形像偶人，女謂曰：「爾有人形，豈神？能差我宿疾者，吾將重汝。」其夜，夢有人告之：「吾將祐汝。」自後疾漸差。遂為立祠山下。戴氏為巫，故名戴侯祠。(4-90)

蔣子文者，廣陵人也。嗜酒，好色，挑撻無度。常自謂：「己骨清，死當為神。」漢末，為秣陵尉，逐賊至鍾山下，賊擊傷額，因解綬縛之，有頃遂死。及吳先主之初，其故吏見文於道，乘白馬，執白羽，侍從如平生。見者驚走。文追之，謂曰：「我當為此土地神，以福爾下民。爾可宣告百姓，為我立祠。不爾，將有大咎。」是歲夏，大疫，百姓竊相恐動，頗有竊祠之者矣。文又下巫祝：「吾將大啟佑孫氏，宜為我立祠；不爾，將使蟲入人耳為災。」俄而小蟲如塵蛇，入耳，皆死，醫不能治。百姓愈恐。孫主未之信也。又下巫祝：「吾不祀我，將又以大火為災。」是歲，火災大發，一日數十處。火及公宮。議者以為鬼有所歸，乃不為厲，宜有以撫之。於是使使者封子文為中都侯，次弟子緒為長水校尉，皆加印綬。為立廟堂。轉號鍾山為蔣山，今建康東北蔣山是也。自是災厲止息，百姓遂大事之。(5-92)

相較於動物致疾，定位為鬼神致疾的身體疾病的描述，最明顯的差異，在於動物致疾多半侷限於個人，鬼神致疾則可能引發群眾性的發作或恐慌。而後者相關的敘述中，常伴隨驚恐情緒的描寫，則對於鬼神致疾的歸因，與所謂集體性的歇斯底里症頗有相似之處——如果說對於動物致疾的歸因，是基於對醫療科學不明白而產生聯想所導致的錯誤歸因；則認為鬼神致疾，恐怕就來源於心理恐慌的作祟了。事實上，《搜神記》中的確有一篇記載正鮮明的點出上述民眾的心理錯誤歸因：

南頓張助，於田中種禾，見李核，欲持去，顧見空桑，中有土，因植種，以餘漿溉灌。後人見桑中反覆生李，轉相告語，有病目痛者，息陰下，言：「李君令我目愈，謝以一豚。」目痛小疾，亦行自愈。眾犬吠聲，盲者得視，遠近翕赫，其下車騎常數千百，酒肉滂沱。間一歲餘，張助遠出來還，見之，驚云：此有何神，乃我所種耳。」因就斲之。(5-100)

一但身體有疾，在現實層面，多將疾病與生活週遭的物種活動產生關聯，而最常見者便是由「蛇」所引起的。至於鬼神，則有載舟覆舟之效，其既成為病源，似乎不論性別部位，甚至，致疾於子孫之因只為了引起子孫為其復仇而已；但也有求神而愈者。無論如何，皆顯見當時人們對於自身身體之保護，實存有極大的不安全感，故對於身體最直接的威脅與最真實的感受，認為其控制非並非由自己所掌握，而是來自於外界的力量。故對於身體的存在與感受，並非向內反省、探求「身體」本身的問題何在，以循症治疾，反而是向外求所解答，由外在尋求病源。然而，不論身體致疾來自動物或鬼神，現實或冥界，其皆顯示了人們對於身體病痛的認知，是透過對比間接的方式、定位出自身處境。因此這些記載反映了人對於自身的存在呼吸，不但與外界息息相關，更是虛實相感的。

如前引對於迷信的錯謬畢竟罕見，呼應於對身體疾病錯誤歸因態度的，便是得疾時先行求神問卜及各種不可思議的偏方，前者如：

吳孫休有疾，求覘視者(2-46)

*利漕民郭恩，字義博。兄弟三人，皆得瘳疾。使輅筮其由。(本家叔母遭人殺害棄屍井中訴冤)……孤魂冤痛，自訴於天耳(3-56)

譙人夏侯藻，母病困，將詣智卜(3-59)

揚州別駕顧球姊，生十年便病。至年五十餘，令郭璞筮。得大過之升……球乃跡訪其家事，先世曾伐大樹，得大蛇殺之，女便病。病後……(3-63)

至於醫療偏方，如：

臨邑縣有廖氏，世老壽。後移居，子孫輒殘折。他人居其故宅，復累世壽。乃知是宅所為。不知何故。疑井水赤。乃掘井左右，得古人埋丹砂數十斛；

丹汁入井，是以飲水而得壽。(13-329)

來春大病，與此丸藥，以塗門戶，則辟來年妖癘矣。」言訖，忽去，竟不得見其形。至來春，武陵果大病，白日皆見鬼，唯伯文之家，鬼不敢向。費長房視藥丸，曰：「此『方相』腦也。」(15-362)

漢廣川王好發冢。發樂書冢，其棺柩盟器，悉毀爛無餘；唯有一白狐，見人驚走；左右逐之，不得，戟傷其左足。是夕，王夢一丈夫，鬚眉盡白，來謂王曰：「何故傷吾左足？」乃以杖叩王左足。王覺，腫痛，即生瘡，至死不差。(15-375)

母孫皓世，淮南內史朱誕，字永長，為建安太守。誕給使妻有鬼病，其夫疑之為奸；(17-404)

秦瞻，居曲阿彭皇野，忽有物如蛇，突入其腦中。蛇來，先聞臭氣，便於鼻中入，盤其頭中。覺哄哄。僅聞其腦間食聲啞啞。數日而出。去，尋復來。取手巾縛鼻口，亦被入。積年無他病，唯患頭重。(17-412)

建業有婦人背生一瘤，大如數斗囊，中有物，如繭栗，甚眾，行即有聲。恆乞於市。自言：「村婦也，常與姊姁輩分養蠶，己獨頻年損耗，因竊其姁一囊繭焚之，頃之，背患此瘡，漸成此瘤。以衣覆之，即氣閉悶；常露之，乃可，而重如負囊。」(20-434)

上述求神問卜的結果，或偏方奇談所指向的病源，也多指向動物及鬼神兩大病因，而這些在今日可能被斥為迷信愚昧的醫療論述，其實正顯示了人們面對自己身體或親人最尖銳的痛楚時，那種任由宰制的無助感是極深的。

固然，人面對強大客體的外在環境或幽冥世界，對於保護自己身體、主動抵禦疾病侵襲或許十分無助，以至於上述身體致疾之控制權無法掌握；但在感疾之後的亡羊補牢，却能透過強大的意志力與道德感，驅動、運用「身體」作為最後一搏的利器。在《搜神記》中我們可以到當面對長輩至親的重疾而藥食罔聞、束手無策時，人們往往透過對於自我身體的磨難淬煉、或砥志礪行，以交換天地的垂憐、進而觸動天地賜予奇蹟，如：

王祥，字休征，琅邪人，性至孝，早喪親，繼母朱氏不慈，數譖之，由是失愛于父。每使掃除牛下。父母有疾，衣不解帶。母常欲生魚，時天寒，冰凍，祥解衣將剖冰求之，冰忽自解，雙鯉躍出，持之而歸。母又思黃雀炙，復有黃雀數十，入其幙，復以供母。鄉里驚歎，以為孝感所致。(11-278)

王延，性至孝；繼母卜氏，嘗盛冬思生魚，敕延求而不獲，杖之流血；延尋汾叩凌而哭，忽有一魚，長五尺，躍出冰上，延取以進母。卜氏食之，積日不盡。於是心悟，撫延如己子。(11-279)

楚僚，早失母，事後母至孝，母患癰腫，形容日悴，僚自徐徐吮之，血出，迨夜即得安寢。乃夢一小兒，語母曰：「若得鯉魚食之，其病即差，可以延壽。不然，不久死矣。」母覺而告僚，時十二月，冰凍，僚乃仰天歎泣，

脫衣上冰，臥之。有一童子，決僚臥處，冰忽自開，一雙鯉魚躍出。僚將歸奉其母，病即愈。壽至一百三十三歲。蓋至孝感天神，昭應如此。此與王祥，王延事同。(11-280)

盛彥，字翁子，廣陵人，母王氏，因疾失明，彥躬自侍養。母食，必自哺之。母疾，既久，至於婢使數見捶撻，婢忿恨，聞彥齋行，取蟻螬炙飴之。母食，以為美，然疑是異物，密藏以示彥。彥見之，抱母慟哭，絕而復蘇。母目豁然即開，於此遂愈。(11-281)

顏含，字弘都，次嫂樊氏，因疾失明，醫人疏方，須蚺蛇膽，而尋求備至，無由得之。含憂歎累時，嘗晝獨坐，忽有一青衣童子，年可十三四，持一青囊授含，含開視，乃蛇膽也。童子逡巡出戶，化成青鳥飛去。得膽，藥成，嫂病即愈。(11-282)

身體的運用於對長輩之感情訴求，彰示了身體服從於道德層面的主客關係，如自己為兒孫輩，對於身體之奉獻犧牲是有其義務性質的；換言之，當個人「身體」置放在一個更大的道德框架：「倫理」中時，個人的身體將失去其自主性，而只剩下其工具性，「身體」的意義，也由具有「主體」性質的行動能力者，退縮回只剩「肉體」價值的皮囊。關於這點，在下文中會更有更詳細的敘述。

因為不解、因為惶惑，使疾病的發生或許無法控制，因而表現為向外尋求答案的態度。但如果身體疾病來源在於外在因素，若「我」擁有某些能力，豈不可以操控他人身體？而用「蠱」便是其途徑。故《搜神記》中亦可見相關記載，顯然當時人們對於用蠱的神祕力量是充滿著好奇與畏懼的，如：

余外婦姊夫蔣士，有傭客，得疾，下血；醫以中蠱，乃密以蓑荷根布席下，不使知，乃狂言曰：「食我蟲者，乃張小小也。」乃呼「小小亡」云，今世攻蠱，多用蓑荷根，往往驗。蓑荷，或謂嘉草。(12-316)

鄱陽趙壽，有犬，蠱，時陳岑詣壽，忽有大黃犬六七群，出吠岑，後余相伯歸與壽婦食，吐血，幾死。乃屑桔梗以飲之而愈。蠱有怪物，若鬼，其妖形變化雜類殊種：或為狗豕，或為蟲蛇。其人不自知其形狀，行之於百姓，所中皆死。(12-317)

滎陽郡有一家，姓廖，累世為蠱，以此致富。後取新婦，不以此語之。遇家人咸出，唯此婦守舍，忽見屋中有大缸，婦試發之，見有大蛇，婦乃作湯灌殺之。及家人歸，婦具白其事，舉家驚惋。未幾，其家疾疫，死亡略盡。(12-318)

如上所引，敘述者對於「蠱」的心態似乎顯得複雜，一方面，施蠱者透過這種方式控制對方的身體，使對方往往在不知不覺中遭蠱而致疾，則施蠱之於致疾仍屬外在變因，遭下蠱者對於身體之致疾亦毫無防禦能力，則由這個角度來看，敘述者對於身體致疾之歸因態度依然同於前文；雖然對於自我如何保護自己身體基本

上仍持悲觀看法，但另一方面，如欲加害於人，前述缺憾卻成為足以利用的優勢，反而成為操控他人的途徑了。此外，對於「蠱」的敘述心態，除了操控的方式外，亦及於其反噬己身的危險性，則由此筆法來看，其敘事又近於鄉野奇譚了。

（四）兒孫報應與以身代之

前述三類對於身體的關注，雖然集中於身體之為一「肉體」之種種向度：包括靜態特質、動態極限、各類感知與能力等，透過前舉身體特徵、身體自由度與醫療想像等相關篇章，都可見人們如何建構出對於身體的各種體會與觀點。尤其對於確實可掌握的實體而言，藉著對身體異徵、異能的展示，突破了身體所處空間的侷限性，一方面擴大了空間，另一方面也壓縮了時間，甚至，還超越了空間象限，由現實而入於幽冥。然而，前述屬以「肉體」為核心之思考，雖然無疑是肯定了「身體」具有其主體性；但另一方面，身體如何被描述，卻仍很難避免透過主客體相對關係之觀照，其之成像與存在、如何定位，亦不得不透過週遭環境映襯、觀照、投射而成。由此可以窺見，傳統人們對於身體的關注，乃是一種多角度的思考，對於如何看待身體，種種訊息交織成一張複雜的網路，既肯定其主體性之存在，也不得不思考「身體」所具有的客體意義。

然而，不論想像力如何馳騁，「身體」畢竟只是單一的軀殼，它總有山窮水盡、油盡燈枯之時，於是，「子孫」便成延展身體功能的最佳載體。如：

年少時，與家中婢通，誓約不再婚，而違約。今此婢死，在天訴之，是故無兒。（2-48）

揚州別駕顧球姊，生十年便病。至年五十餘，令郭璞筮。得大過之升…球乃跡訪其家事，先世曾伐大樹，得大蛇殺之，女便病。病後…（3-63）

利漕民郭恩，字義博。兄弟三人，皆得癡疾。使輅筮其由。（本家叔母遭人殺害棄屍井中訴冤）…孤魂冤痛，自訴於天耳（3-56）

再報班，語訖，如廁，忽見其父著械徒，作此輩數百人。班進拜流涕問：「大人何因及此？」父雲：「吾死不幸，見遣三年，今已二年矣。困苦不可處。知汝今為明府所識，可為吾陳之。乞免此役。便欲得社公耳。」班乃依教，叩頭陳乞。府君曰：「生死異路，不可相近，身無所惜。」班苦請，方許之。於是辭出，還家。歲餘，兒子死亡略盡。班惶懼，復詣泰山，扣樹求見。昔騶遂迎之而見。班乃自說：「昔辭曠拙，及還家，兒死亡至盡。今恐禍故未已，輒來啟白，幸蒙哀救。」府君拊掌大笑曰：「昔語君：死生異路，不可相近故也。」即敕外召班父。須臾至，庭中問之：「昔求還里社，當為門戶作福，而孫息死亡至盡，何也？」答云：「久別鄉里，自忻得還，又遇酒食充足，實念諸孫，召之。」於是代之。父涕泣而出。班遂還。後有兒皆無恙。（4-74）

郭巨，隆慮人也，一雲河內溫人，兄弟三人，早喪父，禮畢，二弟求分，

以錢二十萬，二弟各取千萬，巨獨與母居客舍，夫婦佣賃以給公養。居有頃，妻產男，巨念舉兒妨事親，一也；老人得食，喜分兒孫，減饌，二也；乃于野鑿地，欲埋兒，得石蓋，下有黃金一釜，中有丹書，曰：「孝子郭巨，黃金一釜，以用賜汝。」於是名振天下。(11-283)

如上所引諸例，不論是先人與人結下冤仇遭人報復、或先人有仇冤欲引起存者注意，或只是過逝長輩思念兒孫，而其途徑就是使對方或自己子孫的身體出現異狀（同常是生病）甚至不祥徵狀。且不論這些莫名其妙被作為「報」工具之在世子孫們，不僅其意願如何從來不被考慮，甚至事先也沒有接到任何通知或兆示，顯見「負債子還」「祖債孫還」，在《搜神記》中是個理所當然的報應機制，如果個人身分屬於子孫輩，則其是毫無身體之自主權可言的；即使先人於幽冥間單純地想念子孫輩，後者亦毫無抵抗餘力地被召喚而去，而不顧世間存活家人的感受如何。

由《搜神記》所呈現的倫理思維可見，「個人」在倫理的層級結構中可以說是渺小至極，如與前節之「醫療想像」中的身體運用相互對照，即不難明白何以當長輩尤其是父母病入膏肓時，子女最後一搏的便是奉獻上自己的身體，因為當身體處於倫理層級中越低階者，其身體之主體性越弱、工具性越強；而若欲提升其價值，唯有彰顯父母長輩之用。豈不聞曾子曰「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」，「身體」本非我所有，既是父母所賜予，奉獻於父母乃理所當然，更遑論父母之父母了。

事實上，上述觀念已內化為傳統社會的道德思想指標，因此當個人面臨個體身體自由權與父母利益時，放棄自己身體自由以成全父母利益，似乎也就成為義無反顧的決定了。如：

漢董永…父亡，無以葬，乃自賣為奴，以供喪事。(仙女因孝報之)(1-28)
羅威，字德仁，八歲喪父，事母性至孝，母年七十，天大寒，常以身自溫席而後授其處。(11-287)

「吾干將莫邪子也。楚王殺吾父，吾欲報之。」客曰：「聞王購子頭千金，將子頭與劍來，為子報之。」(11-266)

河南樂羊子之妻者，不知何氏之女也。躬勤養姑。嘗有他舍雞，謬入園中，姑盜殺而食之。妻對雞不食而泣。姑怪問其故。妻曰：「自傷居貧，使食有他肉。」姑竟棄之。后盜有欲犯之者，乃先劫其姑，妻聞，操刀而出。盜曰：「釋汝刀。從我者，可全；不從我者，則殺汝姑。」妻仰天而歎，刎頸而死。盜亦不殺姑。太守聞之，捕殺盜賊，賜妻縑帛，以禮葬之。(11-292)

不論是讓先人入土為安、或完成復仇任務，作為家庭繼承者的男性子嗣，即使面對屈辱或死亡，但為保全先人遺體或完成遺願，個人身體完全視若蘚芥，以

個人身體交換倫理價值之完整；至於樂羊子之妻之例，其意義則較為複雜。篇中雖強調樂羊子之妻「躬勤養姑」，乃以「孝」為出發點作為其人物之基調，但敘事的重點却重在其「義」的表現。不論不食盜殺之雞、或面對賊之威脅而自殺求貞，前者必然使其姑又重新面對飢餓匱乏、後者則甘冒姑被賊挾持殺害之風險，這些表現或抉擇都顯示了樂羊子之妻面臨「孝」與「義」的兩難時，寧可犧牲身體，也要顧全後者。而敘事者的態度，顯然是讚許的。因此前事感化其姑也放棄食不義之肉；後事則不僅感動盜賊釋放其姑，甚至太守還「捕殺盜賊，賜妻縑帛，以禮葬之」。同樣是在主體思考之下對身體歸屬作出抉擇，對比前二例之捨身全孝，而充分彰顯出「倫理層級」中個人身體主體權之隱沒於其工具意義之下；此條樂羊子之妻之例，則更揭示了層級結構中的個人身體，所服從的其實是一種相對性的層級價值，而服從之指標則端視該層級之最頂端結構者為何而定。就前事而言，樂羊子之妻略過了滿足個人口腹之欲的「小孝」而以「泣而不食」的委婉方式對其姑曉以「大義」；就後事而言，樂羊子之妻將個人身體安全置之度外，冒險提刀救姑，此舉固然已滿足了「孝」的條件；但當此「孝」與「義」必須擇一時，樂羊子之妻最後不惜選擇以「生命」交換「全義」，而不是受賊威脅而從之，以交換其姑被釋，則更是捨「私孝」而全「公義」。則以「小（我）」對「大（我）」、以「私」對「公」，顯然「大（我）」與「公」是屬於層級結構中之相對高層者，則樂羊子妻選擇服從其層級權威者，也就不足為奇了。

權威層級結構與身體工具性的關係，由《搜神記》其他「以身代之」之例可以映證，如：

后漢，諒輔，字漢儒，廣漢新都人，少給佐吏，漿水不交，為從事，大小畢舉，郡縣斂手。時夏枯旱，太守自曝中庭，而雨不降；輔以五官掾出禱山川，自誓曰：「輔為郡股肱，不能進諫，納忠，薦賢，退惡，和調百姓；至令天地否隔，萬物枯焦，百姓喁喁，無所控訴，咎盡在輔。今郡太守內省責己，自曝中庭，使輔謝罪，為民祈福；精誠懇到，未有感徹，輔今敢自誓：若至日中無雨，請以身塞無狀。」乃積薪柴，將自焚焉。至日中時，山氣轉黑，起雷，雨大作，一郡沾潤。世以此稱其至誠。（11-271）

上述所引之例中，可以看到面臨以身代之情境者，前引與孝有關者：不論是以身暖席、賣身葬父等，在倫理層級結構中，個人的身體其存在意義只有工具性：它沒有個人利益可言，是孝道實踐的載體，而當這樣的工具性發揮到極至時，也就是孝道的徹底實踐。進一步推之，當個人面臨任何權威結構時，身體的自主性也被壓抑得更低，唯有透過以身體做為交換工具的機制，使之成為如貞、義等道德載體，個人之「身體」才得以藉此肯定其存在。而在這種情況下，即使身死，卻能博得美名、甚至產生邊際效應，如獲得天之感應等；否則，即使個人之身保全了，其作為交換機制的工具性卻無由發揮，則終只落得「苟活」的罵名而已——而此即意味著身體的無用。

由「醫療想像」中的割肉療親，到本節的在「報」系統中以兒孫為「報」之工具、自己願捨身代親，或父母官的捨己求福，綜合解讀這些篇章所傳達出的訊息，皆可見在傳統權威性格的心理驅使下，「個人」無異是屬於社會層級結構中生物鏈最底層者，不論面對家庭倫理、政治生態，「個人」身體的主體性基本上是隱沒不彰的，因此不論兒孫被理所當然的運用、或個人主觀意願上的勇於自任，所謂被迫或自願，其實都已是次要的問題，因為「身體」在層級結構中的工具性定位，已是一個內化的認知，在此認知下，任何與其工具性定位有所衝突者，都將退居次要。

（五）愛情、婚姻與性別

由《搜神記》可見，當個人身體身處一大我之層級結構中（如倫常、政治）而面對大我價值觀如孝、貞、義與個人身體利益（如生或死）衝突時，往往必須犧牲個人身體以換取其層級結構最高層者對存在價值之肯定。但當個人身體所面臨的是一個封閉的私我空間時，其又如何面對自己的身體？以下出自《搜神後記》諸例可略窺其端倪，如：

廬陵巴邱人陳濟者，作州吏。其婦秦，獨在家。常有一丈夫，長丈餘，儀容端正，著絳碧袍，采色炫耀，來從之。後常相期於一山澗間。至於寢處，不覺有人道相感接。如是數年。比鄰入觀其所至輒有虹見。秦至水側，丈夫以金瓶引水共飲。後遂有身，生而如人，多肉。濟假還，秦懼見之，乃納兒著甕中。此丈夫以金瓶與之，令覆兒，云：「兒小，未可得將去。不須作衣，我自衣之。」即與絳囊以裹之，令可時出與乳。於時風雨暝晦，分期付款見虹下其庭，化為丈夫，復少時，將兒去亦風雨暝晦。人見二虹出其同行冤家。數年而來省母。後秦適田，見二虹於澗，畏之。須臾見丈夫，云：「是我，無所畏也。」從此乃絕。（《後》7-78）

晉太元中，丁零王翟昭養後養一獼猴，在妓女房前。前後妓女，同時懷妊，各產子三頭，出便跳躍。昭方知是猴所為，乃殺猴及子。妓女同時號哭。昭問之，云：「初見一年少，著黃練單衣，白紗帽，甚可愛，笑語如人。」（《後》9-99）

太叔王氏，後娶庾氏女，年少色美。王年六十，宿外，婦深無欣。後忽一夕見王還，燕婉兼常。晝坐，因共食，奴從外來，見之大驚。以白王。王遽入，偽者亦出。二人交會中庭，俱著白帽，衣服形貌如一。真者便先舉杖打偽者，偽者亦報打之。二人各敕子弟，令與手。王兒乃突前痛打，是一黃狗，遂打殺之。王時為會稽府佐，門士云：「恆見一老黃狗，自東而來。」其婦大恥，病死。（《後》9-104³⁴）

³⁴ 指《搜神後記》卷九、總一〇四條，本文《搜神後記》各篇引文出處皆仿此，不另說明。按本文卷次條目係引用木鐸出版社汪紹楹校注版，下不另注。

《搜神記》中所出現之封閉空間，多屬於寢室或家妓院，都是屬於一種私我的封閉空間，其既非家人公開往來交接的場所，因此自有其一定的私密與隱閉性；而身處其中之個人，以家庭結構中各層級之婦女為主；至於敘事，則多與情色事件有關，發生的情境，多是在婦女獨居或缺乏家長、丈夫等在層級結構中具有較高地位者就近陪伴的狀態。在這樣的情況之下，女性身體的情慾往往處於一種不穩定的狀態，或者缺乏適當的宣洩、或者被壓抑，因此遂成為一種不定時炸彈，只要有適當的誘發，便很容易被引爆。這些敘事，顯示了婦女在封閉狀態與匱乏條件下，一方面反而使身體慾望的敏感性與需求度加強了，另一方面而也因為並無其他更高層級的家庭成員陪伴，使得其對身體自主的權力提高，因而更輕易地滿足個人身體的需求。故如上引諸篇，都是描述妖淫婦女，使婦女在有知或無知之狀態下身體越份出軌。故無論是分房鬱悶的老夫少妻、空閨寂寞的遠吏之妻、仰人鼻息的家妓，一但遭遇難得現身的丈夫、旗鼓相當的偉丈夫、笑語可愛的少年，遂難以自拔。

但《搜神後記》中對於封閉空間中個人身體的敘事亦有述及男性者，如：

晉時，東平馮孝將為廣州太守。兒名馬子，年二十餘，獨臥廡中，夜夢見一女子，年十八九，言：「我是前太守北海徐玄方女，不幸蚤亡。亡來今已四年，為鬼所枉殺。案生錄，當八十餘，聽我更生，要當有依馬子乃得生活，又應為君妻。能從所委，見救活不？」馬子答曰：「可爾。」乃與馬子剋期當出。至期日，床前地頭髮正與地平，令人掃去，則愈分明，始悟是所夢見者。遂屏除左右人，便漸漸額出，次頭面出，又次肩項形體頓出。馬子便令坐對榻上，陳說語言，奇妙非常。遂與馬子寢息。每誡云：「我尚虛爾。」即問何時得出，答曰：「出當得本命生日，尚未至。」遂往廡中，言語聲音，人皆聞之。女計生日至，乃具教馬子出己養之方法，語畢辭去。馬子從其言，至日，以丹雄雞一隻，黍飯一盤，清酒一升，醢其喪前，去廡十餘步，祭訖，掘棺出，開視，女身體貌全如故。徐徐抱出，著氈帳中，唯心下微煖，口有氣息。令婢四人守養護之。常以青羊乳汁瀝其兩眼，漸漸能開，口能咽粥，既而能語，二百日中，持杖起行，一期之後，顏色肌膚氣力悉復如常，乃遣報徐氏，上下盡來。選吉日下禮，聘為夫婦。生二兒一女：長男元慶，永嘉為秘書郎中；小男字敬度，作太傅掾；女適濟南劉子彥，徵士延世之孫云。（《後》4-41）

晉太康中，謝家沙門竺雲遂，年二十餘，白皙端正，流俗沙門，長行經清溪廟前過，因入廟中看，暮歸，夢一婦人來，語云：「君當來作我廟中神，不復久。」曇遂夢問：「婦人是誰？」婦人云：「我是清溪廟中姑。」如此一月許，便病。臨死，謂同學年少曰：「我無福，亦無大罪，死乃當作清溪廟神。諸君行便，可過看之。」既死後，諸年少道人詣其廟。既至，便靈語相勞問，聲音如昔時。臨去云：「久不聞唄聲，思一聞之。」其伴慧

古玩便為作唄訖。其神猶唱贊。語云：「岐路之訣，尚有淒愴。況此之乖，形神分散。窈冥之歎，情何可言。」既而歔歔不自勝，諸道人等皆為流涕。（《後》5-50）

上述之例，一是年輕的太守之子獨處其寢，與托夢女鬼結婚；一是沙門入野廟為女神所屬，托夢結偶。二位男性所遭遇的情色糾葛，都發生在官廨私室或荒僻野廟的空間中、在獨處或戒律的情況下。值得注意的是，一方面就身分言，雖一為太守之子、一為沙門，但異曲同工之處正在於其行為舉止都因為身分之故而有所限制；另一方面，二人又不約而同都屬二十上下、血氣方剛的年輕男性，正當情色慾望蠢動生的理年齡。人物具有如此特質，卻又處於封閉的環境中，必然使其身體慾望無法在現實環境中正常抒發，故只能通過虛幻夢境加以宣洩。

雖然由敘事觀之，徐玄方女之生壽及與馬子之姻緣因為乃屬「命定」，使二者之交合乃有其「合法性」，故當徐女提出要求時，馬子乃欣然答應；而沙門之成為清溪廟神之配偶神，不但並非預期中者，反頗是後者有霸王硬上弓之勢，故篇末其友訪視其神時，已成為清溪廟神之沙門表現出的是「歔歔不自勝」的淒涼。但相同的是，二子都是透過夢幻被告知將有一段情色姻緣，此則顯示出其身體慾望原先應該都是被壓抑而潛藏的，故不論女鬼之託生還陽、或女神之被訪命婚，二子都處於被動告知的地位、也都無法加以拒絕。透過夢境的預示，以曲折迂迴的方式，使其情慾找到合理化的或宣洩的管道，

綜合前引諸例之兩性面對身體情慾之處理，可以發現當個人處於封閉空間時，對於其身體情慾的敏銳度與需求性雖然相對的也被提高、放大，但是卻無法依循「常」的管道加以宣洩，而兩性對於情慾的態度也有所差異。敘事者雖然無法否認女性有其情慾的需求，但似乎對此事感到擔心害怕，因此一但獲得宣洩的出口，其結果往往導致負面效應，造成所謂「出軌」的事實；而這種恐懼態度，如下所引者尤可見之：

晉時，武都太守李仲文在郡喪女，年十八，權假葬郡城北。有張世之代為郡。世之男字子長，年二十，侍從在廨中，夜夢一女，年可十七，顏色不常，自言：「前府君女，不幸早亡。會今當更生。心相愛樂，故來相就。」如此五六夕。忽然晝見，衣服薰春殊絕，遂為夫妻，寢息衣皆有污，如處女焉。後仲遣婢視女墓，因過世之婦相問。入廨中，見此女一隻履在子長床下。取之啼泣，呼而發塚。持履歸，以示仲文。仲文驚愕，遣問世之：「君兒可由得亡女履耶？」世之呼問，兒具道本末。李、張並謂可怪。發棺視之，女體已生肉，姿顏如故，右腳有履，左腳無也。子長夢女曰：「我比得生，今為所發。自爾之後遂死，肉爛不得生矣。萬恨之心，當復何言！」涕泣而別。（《後》4-46）

會稽句章民張然，滯役在都，經年不得歸。家有少婦，無子，惟與一奴守舍，婦遂與奴私通。然在都養一狗，甚快，名曰「烏龍」，常以自邊。後假歸，婦與奴謀，欲得殺然。然及婦作飯食，共坐下食。婦語然：「與君

當大別離，君可強啖。」然未得啖，奴已張弓矢當戶，須臾食畢。然涕泣不食，乃以盤中肉及飯擲狗，祝曰：「養汝數年，吾當將死，汝能救我否？」狗得食不啖，惟注睛舐唇視奴。然亦覺之。汝催食轉急，然決計，拍膝呼曰：「烏龍與手。」狗應聲傷奴。奴失刀仗倒地，狗咋其陰，然因取刀殺奴。以婦付縣，殺之。（《後》9-100）

上引兩例，第一篇同樣是藉夢預告，欲還陽聯姻，但李仲文女的理由只是「心相愛樂」，過於突出其私情的成分，不如前篇乃有天命作為保障，故其與張子長的姻緣終遭意外而致身體腐爛，畢竟徒留遺憾而已；至於第二篇婦女出軌的對象雖不是「妖」，但仍違反了依班社會層級倫理，竟然主僕私通，而身為主母之少婦不但與奴私通，更企圖謀殺親夫，更是破壞了「人倫」之常軌秩序，因此篇中丈夫呼引其犬協助殺了狠奴，又將惡妻移送法辦，使出軌者一皆獲得制裁。如這兩篇，雖然女子情欲不得善終的原因大異其趣，在敘事情調上亦有所不同，前者結於感傷遺憾而後者卻頗有人心稱快之感；但事實上，對於過度的、非常的情欲，兩篇同樣被敘事者判之以抑制甚至扼殺的結局，正是異曲同工地說明了敘事者對於女性情慾自覺高張者的壓抑態度。

至於男性，所關注的則是具有特殊身分者如何面對情慾的問題，「夢」往往是潛意識的表徵，兩篇不約而同透過「夢境」對於其情慾結果預作準備，正是使其潛藏的情慾需求意識化、合理化的一種過程。只是面對自己的慾望畢竟有所不安，因此還需要「天命」「神旨」等一個具有更高層權威地位的「保障」，以完成其情慾的體現。由上述敘事角度的差異，似乎可以看出敘事者對於兩性情欲自覺的態度雖有些微的差異：即對女性情慾基本上持否定的態度，對男性情慾則雖承認但不安；然而就整體傾向而言，顯然對於身體情慾的騷動充滿了不安。

（六）溝通幽冥與感應、夢兆、生死禍福

古典小說的敘事，基本上都是以「人」為中心鋪陳其敘事，因此也是以「人」為核心而開展視角。如前所分析者，《搜神記》所呈現出之身體想像，乃是由關切作為一主體之「個人」其身體的各個面向：由外表的身體特徵、到內在的醫療問題，又由前述靜態的身體各種狀態、到動態的身體自由度，可以看出人們對於自己身體的各種極限與可能性，充滿著無比的好奇心。

而試圖探索自我，就是對「我」的存在的初步肯定；更進一步的，便是由「我」為核心出發，去思考與「他者」的互動關係、從而定位出「我」的相對位置。由《搜神記》中可見，就人際結構言，個人與所謂他者的相對關係，幾乎都處在於以「倫理」層級為主的結構關係中，主要分為兩種表現方式：一者多半出現與「孝」或「報」糾葛的人際關係，「個人」處於這樣的倫理層級結構中時，永遠是被宰制的一方，不論自覺或不自覺、自願或非自願，其「主體性」都逐漸地被消解掉，而突顯出其「工具性」之作用。就另一者言，《搜神後記》則顯然關注封閉空間

中個人的情慾自覺問題，雖然因應兩性的差異，表現出恐懼或壓制等態度差異性，但大體而言，似乎是以否定為前提去處理身體裡面蠢然欲動的情慾。這些不同的對應態度，彰顯了人們面對具有大我色彩的「孝」「報」與具有小我色彩的「情慾」時，確實存在著不同的價值標準。

至於超越現實社會、小範疇的人際結構，進而思考「我」與整個大環境：具體者如其生存之空間、虛者如幽冥的互動關係，《搜神後記》中存在著大量的篇章，紀錄著人們如何透過身體的感知或變化，穿越陰／陽或現實／幽冥的空間界線，扭曲時間順序而預知禍福。這些篇章更可以觀照出人們如何思考自己身體在宇宙中的主客體意義，其具體的表現，便是小說中大量出現的「感應」的母題。至於感應之方式，作為一個完整的身體，固然能與幽冥溝通感應，但斯事畢竟難以想像、且後者又是如此茫昧難以捉摸，故小說敘事者因而設想身體的分裂，即所謂「形」「神」之分，以具體現實之「『形』軀」留於世，以流動抽象之「『神』虛」跨越陰陽，以解釋人何以能感知預告禍福生死，如：

宋時有一人，忘其姓氏，與婦同寢，天曉婦起出，後其大尋亦出外。婦還，見其夫猶在被中眠。須臾，奴子自外來，云：「郎求鏡。」婦以奴作，乃指床上以示奴。奴云：「適從郎間來。於是白馳其。夫大愕，便入。與婦共視被中人，高枕安寢，正是其形，了無一異。慮是其神魂，不敢驚動。乃共以手徐徐撫床，遂冉冉入席而滅。夫婦惋怖不已。少時，夫忽得疾，性理乘錯，終身不愈。（《後》3-38）

董壽之被誅，其家尚未知。妻夜坐，忽見壽之居其側，歎息不已。妻問：「夜間何得而歸？」壽之都不應答。有頃，出門繞雞籠而行，籠中雞驚叫。妻疑有異，持火出戶視之，見血數升，而壽之失所在。遂以告姑，因與大小號哭，知有變，及晨，果得凶問。（《後》3-39）

宋時有諸生遠學，其父母燃火夜作，兒忽至前，歎息曰：「今我但魂爾，非復生人。」父母問之，兒曰：「此月初病，以今日某時之女。今難言琅琊任子成家，明日當殮M來迎父母。」父母曰：「去此千里，雖復顛倒，那得及汝？」兒曰：「外有車乘，但乘之，自得至矣。」父母從之上車，忽若睡，比雞鳴，已至所在。視其駕乘，但魂車木馬。遂與主人相見，臨兒悲哀。問其疾消息，如言（《後》3-40）

「形」「神」之便固然有其哲學辯論的時代背景，但以文本而論，表現於小說敘事相關者，則多與負面情緒或事件有關，不是疾病便是死亡，顯示了身體的非正常狀態與非常態事件之間的聯想性。然而更多的是，對於身體的壽夭疾病，往往無法由自身徵兆感知，而必須透過與外界的人或物的互動，從而觀照甚或預知其命運，在《搜神後記》中，往往透過與當事人關係親密的家人或僚友長官的異常現身而被預告禍福，如：

高平郝超，字嘉賓，年二十餘，得重病。廬江杜不愆，少就外祖郭璞學易卜，頗有經驗。超令試佔之。卦成，不愆曰：「案卦言之，卿所恙尋愈。然宜於東北三十里上官姓家，索其所養雄雉，籠而絆之，置東簷下，卻後九日景午日午時，必當有按雉飛來，與交合。既畢，雙飛去。若如此，不出二十日，病都除。水是休應，年將八十，位極人臣。若但雌逝雄留著，病一周方差。年半八十，名位亦失。」超時正羸篤，慮命在旦夕，笑而答曰：「若保八十之半，便有餘矣。一周病差，何足為淹。」然未之信。或歡依其言索雄，果得。至景午日，超臥南軒之下觀之。至日晏，果有雌雉飛入籠，與雄雉交而去。雄雉不動。超歎息曰：「管郭之奇，何以尚此！」超病逾年乃起。至四十，卒於中書郎。（《後》2-25）

桓哲字明期，居豫章時，梅元龍為太守，先已病矣，哲往省之。語梅云：「吾昨夜忽夢見作卒，迎卿來作泰山府君。」梅聞之愕然，曰：「吾亦夢見卿為卒，著喪衣，來迎我。」經我數日。復同夢如前，云「二十八日當拜」。至二十七日晡時，桓忽中惡腹滿，就梅索麝香丸，梅聞便令作汕具。二十七日，桓便亡。二十八日而梅卒。（《後》3-36）

董壽之被誅，其家尚未知。妻夜坐，忽見壽之居其側，歎息不已。妻問：「夜間何得而歸？」壽之都不應答。有頃，出門繞雞籠而行，籠中雞驚叫。妻疑有異，持火出戶視之，見血數升，而壽之失所在。遂以告姑，因與大小號哭，知有變，及晨，果得凶問。（《後》3-39）

復司馬從南州還，拜簡文皇帝陵，左右覺其有異。既登車，謂從者曰：「先帝向遂靈見。」既不述帝所言，故眾莫之知。但見將拜時，頻言「臣不敢」而已。又問左右殷涓其形貌。有人答：「涓為人肥短，黑色甚醜。」桓云：「向亦見在帝側，形亦如此。」意惡之。遂遇疾，未幾而薨。（《後》5-57）

或因特異動物的出現而成為兇事的預兆³⁵，如：

宋永初三年，謝南康家婢行，逢一黑，語婢云：「汝看我背後。」婢舉頭，見一人長三尺，有兩頭。婢驚怖返走，人狗亦隨婢後，至家庭中，舉家避走。婢問狗：「汝來何為？」狗云：「欲乞食爾。」於是婢為設食。並食食訖，兩頭人出。婢因謂狗曰：「人已去矣。」狗曰：「正已復來。」良久乃沒。不知所在。後家人死喪殆盡。（《後》7-84）

宋王仲文為河南郡主簿，居緱氏縣北。得休，因晚行澤中。見車後有白狗，仲文甚愛之。欲取之，忽變形如人，狀似方相，目赤如火，磋尹吐舌，甚可憎惡。仲文大怖，與如共擊之，不勝而走。告家人，合十餘人，持刀捉火，自來視之，不知所在。月餘，仲文忽復見之。與如並走，未到家，伏地俱死（《後》7-86）

³⁵ 另有一例雖非動物異兆，但敘是結構類似，姑列於此：「王綏字彥猷，其家夜中樑上無故有人頭墮於床，而流血滂沱。俄拜荊州核刺史，坐父愉之謀，與弟納並被誅。」（《後》7-91）

王機為廣州刺史，入廁，忽見二人著烏衣，與機相桿。良久擒之，得二物如烏鴨。以問鮑靚，靚曰：「此物不祥。」機焚之。徑飛上天。尋誅死。（《後》8-87）

晉義熙中，烏傷葛輝夫，在婦家宿。三更後，有兩人把火至階前。疑是凶人，往打之。欲下杖。悉變成蝴蝶，繽紛飛散。有沖輝夫腋下，便倒地，少時死。（《後》8-88）

諸葛長民富貴後，常一月中輒十數夜眠中驚起跳踉，如與人相打。毛修之嘗與同宿，見之驚愕，問其故，答曰：「正見一物，甚黑而有毛，腳不分明，奇健，非我無以制之也。」後來轉數。屋中柱及椽桷間，悉見有蛇頭。令人以刀懸斫，應刀隱藏。去輒復出。又擣衣杵相與語，如人聲，不可解。於壁見有巨手，長78尺，臂大數圍。令斫之，忽然不見。未幾伏誅。（《後》8-89）

新野庾謹，母病，兄弟三人，悉在侍疾。白日常燃火，忽見帳帶自卷自舒，如此數四。須臾間，床前聞狗聲異常。舉家共視，了不見狗，見死人頭在地，頭猶有血，兩眼尚動，甚可憎惡。其同行冤家怖懼。乃不持出門，即於後園中瘞之。明日往視，乃出土上，兩眼猶爾，即又埋。後日復出，乃以磚頭合理之，遂不復出。他日，其母便亡。（《後》8-90）

錢塘人姓杜，船行時大雪日暮，有女子素衣來岸上。杜曰：「何不入船？」遂相調戲。杜閤船載之。後成白鷺。飛去。杜惡之，便病死。（《後》8-95）

以上諸例，皆與動物之非常出現有關，而其一但出現，通常所昭告的以兇事居多，其動物則以狗居多。事實上，不論《搜神記》或《搜神後記》，類似敘事結構之篇章中其目的在預示吉事者寥寥可數，這種現象顯示了人們對於吉凶的觀察多來自身邊事物，尤其對於凶事多所忌憚；而狗之為一最普遍又最與人相親的物類，其一但有非常之舉，自然很容易為人們所察覺；基於趨吉避兇本為人情之常，則將前述異狀與凶事之起發生聯想，也就顯得順理成章。在這裡，身體的吉凶與天道對話，但須透過一媒介：動物，彰顯了人對於與週遭環境及天命的互動思考。也因此，更有直接將生死禍福判為動物殺生報復所致，如：

陞平中，有人入山射鹿，忽墮一坎，窅然深絕。內有數頭熊子。須臾，有一大熊來，瞪視此人。人謂必以害己。良久，出藏果，分與諸子。末後作一分，置此人前。此人饑甚，於是冒死取啖之。既而轉相狎習。熊母每旦出，覓果食還，輒分此人，賴以延命。熊子後大，其母一一負之而出。子既盡，人分死坎中，窮無出路。熊母尋復還入，坐人邊。人解其意，便抱熊止，於是躍出。竟得無他。（《後》9-97）

顧霈者，吳之豪士也。曾送客於昇平亭。時有一沙門在座，是流俗道人。主人欲殺一羊，羊絕繩便走，來投入此道人膝中，穿頭向袈裟下。道人不能救，即將去殺之。既行炙，主人便先割以噉道人。道人食炙下喉，覺炙

行走皮中，毒痛不可忍，呼醫來針之，以數針貫耳灸，灸猶動搖。乃破出視之，故是一贅肉耳。道人於此得疾遂作羊鳴，吐沫。還寺，少時卒。（《後》9-106）

獵至一崗，忽聞人語聲云：「咄！咄！今年衰。」乃與眾尋覓。崗頂有一窠，是古時塚，見一老狐蹲塚中，前有一卷簿書，老狐對書屈指，有所計校。乃放太咋殺之。取視簿書，儘是奸人女名。已經奸者，乃以朱鉤頭。所疏名有百數，旃女正在簿次。（《後》9-107）

元嘉中，廣州有三人，共入山中伐木。忽見石窠中有2卵，大如升，取煮之，湯始熱，便聞林中如風雨聲，須臾，有一蛇，大十圍，長四五丈，逕來，於湯中銜卵去。三人無幾皆死。（《後》10-115）

相對於前述的動物示警，上述各例明顯的以野生動物為主，其實也蘊藏了人們對於打獵殺生的疑慮。然而不論哪一種示警方式，透過他人或動物的特殊舉動而預告生死禍福，而非靠自己本身的徵兆而察覺，彰顯了人們對於這個命題的關切性，是建立在個人乃與整個天地宇宙息息相關的前提之上，敘事者乃是將自己定位在「大我」的背景之下，「個人」亦屬於的生天禍福並非獨立單一的現象；而身體生死禍福的一切徵兆、或肇因，即是以「人」為核心而畫出其對應關係，即以「人」與「人」的感應、向上及於「人」與「神」、向下推及「人」與「鬼」、及「人」與「物」。敘述者藉著動物的特異表現而感知到人身身體的安危壽夭，顯示了傳統人們在思考自身問題時，注意到了「我」與外在世界的互動依存關係，使「我」之存在並非純然獨一，而是「物吾與也」萬物中的一份子，故而可以藉著動物的他者作為平台，以反照自我身體的生天禍福問題。

不論透過人或物以對於身體命運的預知與感應，這些母題的出現可謂頻繁，足證人們對於此課題之熱心；與此思維並行的，則是思考什麼原因造成身體的損害？對應前述的「人」與「物」的感應關係，此則表現為「神」與「物」。然而與前文「醫療相關」不同的是，前文敘述視角是全然寫實化的，本處所指則較由感應的層次切入。如：

王導子悅為中書郎，導夢人以百萬錢買悅，導潛為祈禱者備矣。尋掘地，得錢百萬，意甚惡之，一一皆藏閉。及疾篤，導憂念特至，積日不食。見一人，形狀甚偉，被甲持刀。問是何人，曰：「僕，蔣侯也。公兒不佳，欲為請命，故來爾。公勿復憂。」導因與之食，遂至數升，食畢，勃然謂導曰：「中書命盡，非可救也。」言訖不見。悅亦殞絕。（《後》5-51）
孫恩作逆時，吳興分亂，一男子忽急突入蔣侯廟。始入門，木像彎弓射之，即卒。行人及守廟者：無不皆見。（《後》5-53）

安豐在車中臥。忽見空中有一異物，如鳥熟視轉大，漸近，見一乘赤馬，一人在中，著幘，赤衣，手持一斧，至地下車，逕入王車中，回幾容之。謂王曰：「君神明清照，物無隱情。亦有事，故來相從。然當為君一言：

凡人人家殯殮葬送，苟非至親，不可急往，良不獲已，可乘赤車，令髯奴御之，及乘白馬，則可禳之。」因謂戎：「君當致位三公。」語良久。主人內棺當殯，眾客悉入，此鬼亦入。既入戶，鬼便持斧行棺牆上。有一親趨棺，欲與亡人訣。鬼便以斧正打其額，即倒地。左右扶出。鬼於棺上，視戎而笑，眾悉見鬼斧而出。（《後》5-67）

宋襄城李頤，其父為人不信妖邪。有一宅，由來凶不可居，居者輒死。父便買居之。多年安吉，子孫昌熾。為2千石，當徙家之官，臨去，請會內外親戚。酒食既行，父乃言曰：「天下竟有吉凶否？此宅由來言凶，自吾居之，多年安吉，乃得遷官，鬼為何在？自今已後，便為吉宅。居者住止，心無所嫌也。」語訖如廁，須臾，見壁中有一物。如卷席大。高五尺許。正白。便還取刀中之，中斷，化為兩人。復橫斫之，又成四人。便奪取刀，反斫殺李。持至坐上。斫殺其子弟。凡姓李者必死，惟異姓無他。頤尚幼，在抱。家內知變，乳母抱出後門，藏他家。止其一身獲免。頤字景真，位至湘東太守。（《後》7-85）

對於身體感知相對的，對死而復生等身體使用期限的延長，相關敘述也就不少了，如：

干寶字令升，其先新蔡人。父瑩，有嬖妾。母至妒，寶父葬時，因生拉住婢著藏中。寶兄弟年小，不之審也。經十年而母喪，開墓，見其伏棺上，衣服如生。就視猶煖，漸漸有氣息。與還家，終日而蘇。云寶父常致飲食，與之寢接，恩情如生。家中吉凶，輒語之，校之悉驗。平復數年後方卒。寶兄嘗病氣絕，積日不冷。後遂寤，云見天地間鬼神事，如夢覺，不自知死。（《後》4-42）

晉太元中，北地人陳良與沛國劉舒友善，又與同郡李焉共為商賈。後大得利，焉殺良取物。死十許日，良忽蘇活，得歸家，說死時，見友人劉舒，舒久已亡，謂良曰：「去年春社日祠祀，家中鬥爭，吾實忿之，作一咒於庭前，卿歸，豈能為我說此耶？」良故往報舒家，其怪亦絕。乃詣官疏李焉而伏罪。（《後》4-43）

襄陽李除，中時氣死。其婦守屍。至於三更，崛然起坐，搏婦臂上金釧甚遽。婦因助脫，既手執之，還死。婦伺察之，至曉，心中更煖，漸漸得蘇。既活，云：「為吏將去，比伴甚多，見有行貨得免者，乃許吏金釧。吏令還，故歸取以與吏。吏得釧，便放令還。見吏取釧去。」後數日，不知猶在婦衣內。婦不敢復著，依事咒埋。（《後》4-44）

鄭茂病亡，殯殮訖，未得葬，忽然婦及家人夢茂云：「己未應死，偶悶絕爾，可開棺出我，燒車□以熨頭頂。」如言乃活。（《後》4-45）

除上引諸例，《搜神後記》中還有一些散篇，雖未能歸屬於前舉各類感應，但其

相關於透過媒介以見身體吉凶禍福的敘事表現，實有異曲同工之效，如：

晉元熙中，上黨馮述為相府吏，將假歸虎牢。忽逢四人，各持繩及杖，來赴述。述策馬避，馬不肯進。四人各捉馬一足，倏然便到河上。問述：「欲渡否？」述曰：「水深不測，既無舟楫，如何得渡？君正欲見殺爾。」四人云：「不相殺，當持君赴赴官。」遂復捉馬腳涉河而北。述但聞波浪聲，而不覺水。垂至岸，四人相謂曰：「此人不淨，那得將去。」時述有弟喪服，深恐參離之，便當溺水死，乃鞭馬作勢，逕得登岸。述辭謝曰：「讓恩德，何敢復煩勞。」（《後》6-66）

王綏字彥猷，其家夜中樑上無故有人頭墮於床，而流血滂沱。俄拜荊州核刺史，坐父愉之謀，與弟納並被誅。（《後》7-91）

新野趙貞家，園中種蔥，未經袖拔。忽一日，盡縮入地。後經歲餘，貞之兄弟相次分散。（《後》7-93）

吳聶友，字文悌，豫章新淦人。少時貧賤，常好射獵。夜照見一白鹿，射中之明尋蹤，血既盡，不知所在，且已饑困，便臥一梓樹下。仰見射箭著樹枝上，視之，乃是昨所射箭。怪其如此。於是還家麴糧，率子弟，持斧以伐之。樹微有血，遂裁截為板二枚，牽著陂塘中。板常沉沒，然時復浮出。出，家輒有吉慶。每欲迎賓客，常乘此板。忽於中流欲沒，客大懼，友呵之，還復浮出。仕宦大如願，位至丹陽太守。在郡經年，板忽隨至石頭。外司白云：「濤中板入石頭來。」友驚曰：「板來，必有意。」即解職歸家。下船便閉戶，二板挾兩邊，一日即至豫章。爾後板出，便反為凶禍。家大輒輟。今新淦北二十里餘，曰封溪，有聶友截柱樹板濤牂柯處。有梓樹，今猶存。乃聶友向日所裁，枝葉皆向下生。（《後》7-94）

袁真在豫州遣女妓紀陵送阿薛、阿郭、阿馬三妓與桓宣武。既至經時，三人半夜共出庭前月下觀望，有銅甕水在其側。忽見一流星，夜從天直墮甕中。驚喜共視，忽如二寸火珠，沉於水底，炯然明淨，乃相謂曰：「此吉祥也，當誰應之。」於是薛郭二人更以瓢杓接取，並不得。阿馬最後取，星正入瓢中，便飲之。既而若有感焉。俄而懷桓玄。玄雖篡位不終，而數年之中，榮貴極矣。（《後》3-27）

除了第一篇及最後一篇，各篇分別透過人頭、蔥、板以見凶事，則與透過親朋或動物以見禍福，除媒介性質各異外，敘事模式或目的其實並無二至。這種現象證補充說明了敘事者對於身體感應天命禍福的思考有其一定範圍的連類設想，並非狹隘的某幾類而已，益可見這樣的思維方式以然有其一定的普遍性。至於首尾兩例則較有趣，前者顯然有巫術色彩在內，藉喪事而身不潔的禁忌思維，竟然因此而免得鬼卒的侵擾；後者則藉著接觸律的原則，以婦女非常受孕的經過紀錄了特定人士的誕生。此二者在身體的意義上來說，都賦予了身體巫術的色彩，雖然以今日觀之，皆缺乏科學邏輯的驗證，但卻可以藉此認知到《搜神後記》中對於身

體的感應能力，除了反映出敘事者對人與天、我與他，

綜上所述，由個人身體特徵能力的關注、到倫理社會關係之思考、到溝通天人之際的禍福災祥，《搜神記》與《搜神後記》所展現對於身體各個面向與定位雖然散見各篇，但經過歸納整理，却隱然可見其身體想像圖譜，乃具有一套層級性、漸進性的視野範疇與模式建構。其思維進路，恰是藉著身體「異」與「常」的對比，定位其「主體」或「客體」性質。進一步論之，志怪小說作者似乎正是藉著身體的靜止狀態、行動功能、以及感應能力，勾勒出「人」面對「自我」「家庭」「社會」「國家」「宇宙」等不同層級時，當如何自處之問題，而尤其偏向對於「非常」或「異」之情境下「個人」存在意義。藉著「搜神」二書所得到的初步結論是，就對於身體的定義來看，顯然志怪小說敘事者觀念中的「身體」，兼具綜合性、流動性的主體意義與客體功能；至於二者如何結合與表現，端視所出位置情境如何：大致而言，所面對的相對層級越高，個人的主體性越低，客體意義的工具性越強，「身體」與外在世界的聯繫性及象徵性也越高。然而，這並不意味當空間中只有個人存在時，享有最大的自由度。由分析中可知，《搜神後記》所反映出的正是個人與外界的互動關係，其議題則集中於婚姻與情色方面。藉著行為的越軌，可知此際個人身體絕對的自主性，然而，由敘事分析可以看出，敘事者對於這樣的身體自主權是充滿了不安與疑慮的。則整體而論，志怪小說所表現出的身體想像，就其圖譜呈現言，固然多元；但就想像的終極關懷言，實亟欲為個人的存在與定位追尋一可能之答案。

三、結語：志怪小說身體想像圖譜與傳統中國哲身體思維之再現

本階段之研究分析結果已如上述，然其基本上只能反映以文人為作者身分之志怪作品之觀點概貌，其消融「主體」「肉體」對立二分之區野，而表現出兼容並蓄、以「身體」為出發點以思考群我關係之思維方式，確實與傳統中國哲學之身體觀有緊密呼應之處。

上述這種小說現象之呈現，其深層機制之一與作者所具之強烈文人色彩有極大之關係。蓋干寶所處之晉世去先秦未遠，儒道思想的影響極為濃厚，況干寶本身既為學養豐富之史官，所接受浸潤於當代哲學思想者不可謂不深；又有《晉紀》一書，則於傳統哲學思想之接受上有其兼容之態度。固然據干寶自序《搜神記》，謂其所錄乃「仰述千載之前，記殊俗之表，綴片言于殘闕，訪行事于故老，將使事不二跡，言無異途，然後為信者，固亦前史之所病…今之所集，設有承于前載者，則非余之罪也。若使采訪近世之事，苟有虛錯，愿與先賢前儒，分其譏謗。及其著述，亦足以發明神道之不誣也。群言百家，不可勝覽；耳目所受，不可勝載。亦粗取足以演八略之旨，成其微說而已。」又據《四庫全書總目提要》亦云其：「第六卷，第七卷，全抄續漢書五行志」，則書中所錄諸篇，編輯的意義大於創作。然而，這些篇章之挑選，既服務於干寶之主觀意識，即使來自諸書或口傳，亦已經其過濾篩選，乃為一有意識之編輯之成果；且各類議題，也不約而同地見

其集中性³⁶，因此相當能反應如干寶當代及此一類身分文士對於「身體」想像之文學圖譜，則所傳達出志怪小說身體想像之訊息，本書之代表性當無庸置疑。

而其時文人處於濃厚之佛道儒思想交相激盪之時代中，浸潤既深，不論《搜神記》或《搜神後記》之作者，雖時有先後，但作為志怪作品之編撰者，學者已指出其思想傾向則多儒釋道並陳³⁷，因此如前文所指出之小說現象，對於如何透過身體之各個面向以認知世界、定位其存在狀態與主客體質性，其根本之深層機制實來自傳統思維中之身體觀念。

前述小說現象不論表現為哪一系統之身體思維，實皆指向敘事者突出「身體」地位、以「身體」作為體現或認知場域之思考模式，此與張再林指出先秦哲學意謂著「身體的挺立³⁸」，正有其不謀而合之處。事實上，學者並由甲骨文「大」「天」「元」等字的構造指出，身體乃被彰顯為具有主體論意義，「中國古人是一種以『依形軀起念』的至為直觀的方式構造其終極性理念，從而不是抽象的意識而是具體的身體乃是其心目中真正的萬念之源³⁹」。小說探討「身體」之多重面向議題如此豐富，正是源於先秦以來「貴身」「宗身」之身體思維模式。

試觀先秦典籍，無論《尚書》「其集大命於厥躬」(〈太甲〉)、「天之屬數在汝躬」(〈大禹謨〉)，已經隱約可見後世將天道、世道的實踐與身體聯想的論點；而「慎厥身」(〈皋陶謨〉)、「祇厥身」(〈伊訓〉)、「修厥身」(〈太甲〉)等，更表現出鮮明的「宗身」之旨；至於《左傳·昭公二十五年》「君子貴其身，而後能及人，是以有禮」、《禮記·哀公問》「敬身為大」、《中庸》「君子之道本諸身」，則是充分彰顯了傳統哲學的「貴身」思想。凡此，已可見中國傳統思維中，確然已形成中國特有之「身體思維」。

至於儒道二家，或者有陰陽氣質的差異，然對「身體」的體認皆表現為一種「反求諸身」式的思考模式⁴⁰。如儒家學說重修身，《論語》「吾日三省吾身」「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」「君子不以紺緹飾、紅紫不以為褻服」「子溫而厲、威而不猛、恭而安」「寢不尸，居不容」「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在都；及其老也，血氣既衰，戒之在得」。孔子論修身，極頻繁地由外在衣飾、儀容神情、動靜舉止、行為做事各方面全角度地以身體為體現修身的表現載體。而孟子發揮貴身之論，除謂「反身而誠」「守身為大」「以道殉身」等以身體為實踐中心的論點，如《孟子·離婁上》之「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」、「其身正而天下歸之」等論點，更進一步將個人身體推演而為政治身體，而此點論述，由反向思之，其實也

³⁶ 今天所見搜神記疑為明人胡應麟輯自諸書而成，已非干寶原書面貌，但根據該書若干殘卷，可以看出干寶原書乃以類相從(參中華書局李劍國說)。因此不論卷次條目之真實訓為何，就全書之編輯精神來說，不但顯見其編輯上的動機極強，在內容之蒐集上，亦必有相當之集中性一而分類之標準，則是來自於干寶之主觀意識。

³⁷ 同前註 6，P38。

³⁸ 張再林〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉(《西北大學學報》2007 年 37 卷第 3 期)，P53

³⁹ 同前註。

⁴⁰ 張再林〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉(《西北大學學報》2007 年 37 卷第 3 期)，P52

正指出了個人地位與大我社會的層級關係性。當然，孟子提出以仁義理智之四端及所謂「盡心知性」的論點，似乎導向一種以「心」為「身」之內在支持根據之身心二分論，將內外合一之身體特質另闢論述蹊徑，雖使身體性質定位發生歧義，實亦由不同角度豐富了對身體的思考層面。而《老子》亦曰「見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂襲常」，雖然論修身的方向與孔子有別，但「貴身」的出發點却並無二致。由此可見，儒道對於身體之旨的指涉雖有所區別，儒家多以社會倫理為其綱維，道家以自然宇宙為其畛域⁴¹，而卻不約而同表現出「貴身」的論述方向，皆以「身體」為體現其思維之場域，。

六朝文士既然浸潤儒道思想頗深，自然也接收了這樣的思維模式，故蕭統亦謂「親己之切，無重於身」⁴²。則文士撰為志怪，自然同時也接渡了前述思維方式而表現於小說文本了。所謂「『身體』是個人在場的標誌之一」⁴³，故表現於小說者，便是其中大量出現以個人「身體」為核心思考之諸議題，不論是關切到自身的身體生理機能、行動動能、乃至疾病變化，或藉著身體與自然之比對（如自身異常現象或與動物感應）或感應（如動物感應）以解釋世事變化。而身體作為一種「體現的邏輯」，消解了精神和肉體的二元性，因而成為一種「思維範式」⁴⁴，以文士為作者之志怪小說既然接收上述身體思維，小說現象故表現出兼融身體主客體之相關敘述。

此外，小說對於身體思維之出發點，固然在於「對我之關切」，然當視野範圍擴及人際甚至更大的層級關係，以藉此鏡像映照出個人之存在時，乃集中在婚姻情色之男女之道與幽冥感應，此仍是傳統身體思維的體現。誠如《周易》以人之立身與行為方向與宇宙由太極—兩儀—四象—八卦之動態生成次序之相依附，提出所謂「乾道成男，陰道成女」的陰陽交感思想，其從身體出發構建宇宙世界之秩序，學者乃認為此正深刻地影響了後世以男女性別變異解釋災祥的詮釋系統⁴⁵；《禮記·中庸》曰「君子之道造端乎夫婦」，以立社會倫理的原型⁴⁶。而學者也指出，中國古代哲學中的天人合一與儒道互補之文化對話，乃通過身體為載體所呈現⁴⁷。凡此，「男女之際」與「層級關係」本就是先秦身體思維中最早藉以認識世界的重要也是基礎座標，則志怪小說作者在關注「我」與「他」之人際甚至天際時，當然基因複製了這樣的多重性質：當思考個人人際關係時，重點著重於婚姻與情色之想像；當目光轉向一個範圍更大的外在世界（屬於空間維度）或更茫昧不可掌握之未來命運（屬於時間維度）時，對於種種時空變異，更是透過「感應」之方式加以理解。而這些理解過程中，「身體」正是不同程度地扮演著

⁴¹ 張再林〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉（《西北大學學報》2007年37卷第3期），P55

⁴² 同註16引。

⁴³ 謝有順〈文學敘事中的身體理論〉，《小說評論》，2007年第5期，P149。

⁴⁴ 見前引燕連福文引吳光明《On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics》，P53。

⁴⁵ 張再林〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉（《西北大學學報》2007年37卷第3期），P54。

⁴⁶ 燕連福〈中國傳統文化的對話方式—從身體的視角看〉（《青海社會科學》，2007年第5期，P151）

⁴⁷ 燕連福〈中國傳統文化的對話方式—從身體的視角看〉（《青海社會科學》，2007年第5期，P149）

感知主體或承載訊息客體的角色。

學者們認為中國傳統哲學中對於身體的認知與西方哲學極為不同，後者以身體維心或靈魂的奴役，即認為意識是主體，身體是客體；但前者卻是「身體本體論」⁴⁸以「身」出發以體會世界的哲學，其以身體是作為為政治權力、社會規範、精神修養、隱喻指向的表現主體，是一種「身體主體」的思維。⁴⁹而這種主客合一之身體思維，體現的是「我/非我」、「靈魂/肉體」、「內在世界/外在世界」之交融思考⁵⁰。正因身體具有高度的隱喻性，無論宇宙的「天道」、或倫理的「人道」，皆透過身體加以體現，故所謂「身體」之「身」，遂超越自然定義下的血肉身軀，而成為具有高度抽象意義「化身」、「道身」乃至「佛身」，這種透過身體而進行「天/人」、或「宇宙自然/人的身體」之對話，使傳統文化表現出「天人合一」之獨特色彩⁵¹。在這樣的深層機制之上，「搜神」二書作為魏晉志怪小說之典範文本，固然因其「小說」之小道性質，使文本並無法呈現深入而嚴肅之身體論述；但也正因其不須負擔哲學論述之包袱，藉著在小說表層敘事文本所蒐集到大量相應的跡證，透過現象歸納與敘事分析，建構出志怪小說之身體想像圖譜，其由多元化的類目到兩大系統之呈現，不但隱然可見其內在之聯繫性，更由不同角度展現出更為生活化與生動性的身體思維，可說為後世讀者由一個更活潑的角度提供了體認傳統身體思維模式的途徑。

⁴⁸ 參燕連福，〈中國哲學身體觀研究的三個向度〉（《哲學動態》2007年第11期）引張再林〈作為「身體哲學」的中國古代哲學〉（《人文雜誌》2005年第2期），P52。

⁴⁹ 參燕連福，〈中國哲學身體觀研究的三個向度〉，《哲學動態》2007年第11期，P52。及前文所引張再林〈作為「身體哲學」的中國古代哲學的歷史〉，《西北大學學報》2007年第1期。

⁵⁰ 同前註，引張再林〈作為「身體哲學」的中國古代哲學〉，《人文雜誌》2005年第2期），P52

⁵¹ 燕連福〈中國傳統文化的對話方式－從身體的視角看〉，《青海社會科學》，2007年第5期，P150。

附錄二：

《搜神記》《搜神後記》身體想像類目表

系統	類目	子目	文本
對「我」之關注（《搜神記》）	1. 形體特徵	純粹記異	<p>偓佺者，槐山採藥父也。好食松實，形體生毛，長七寸，兩目更方。(1-5)</p> <p>魯少千者…少千拄金杖，執象牙扇，出應門(1-14)</p>
		身體相關之觀察	<p>淮南王安好道術…正月上旬，有八老公詣門求見…公知不見，乃更形為八童子，色如桃花…援琴而弦歌曰(1-15)</p> <p>園客者，濟陰人。貌美，邑人多欲妻之，客終不娶。(1-27)</p> <p>成公知瓊…服綾羅綺繡之衣，資顏容體，狀若飛仙。自言七十，視之如十五六女…然我神人，不為君生子，亦無妒忌之性，不害君婚姻之義。…作夫婦經七八年，父母為超娶婦之後，分日而燕，分夕而寢。夜來晨去，倏忽若飛，唯超見之，他人不見。…(1-30)</p> <p>東海人黃公，善為幻，制蛇御虎，常配赤金刀。(1-39)</p> <p>而宮人頗識主亡時所著衣服…上著青錦束頭，紫白袷裳，丹綈絲履(2-47)</p> <p>元帝永昌中，潁陽人任谷，因耕，息於樹下，忽有一人著羽衣就淫之。既而不知所在。谷遂有妊。積月，將產，羽衣人復來，以刀穿其陰下，出一蛇子，便去。谷遂成宦者，詣闕自陳，留於宮中。(14-349)</p> <p>漢獻帝建安中，東郡民家有怪；無故，甕器自發訇訇作聲，若有人擊。盤案在前，忽然便失，雞生子，輒失去。如是數歲，人甚惡之。乃多作美食，覆蓋，著一室中，陰藏戶間窺伺之。果復重來，發聲如前。聞，便閉戶，周旋室中，了無所見。乃闔以杖撾之。良久，於室隅間有所中，便聞呻吟之聲，曰：「口有！口有！」宜死。開戶視之，得一老翁，可百餘歲，言語了不相當，貌狀頗類於獸。遂行推問，乃於數裡外得其家，雲：「失來十餘年。」得之哀喜。後歲餘，復失之。聞陳留界復有怪如此。時人咸以為此翁。(14-358)</p>
		服飾妝容與	<p>漢桓帝元嘉中，京都婦女作「愁眉」「啼粧」「墮馬髻」「折腰步」「齟齬笑。」「愁眉」者，細而曲折。「啼七」者，薄拭目下若啼處。「墮馬髻」者，作一邊。「折腰步」者，足不在下體。「齟齬笑」者，若齒痛，樂不欣欣。始自大將軍梁冀妻孫壽所為，京都翕然，諸夏效之。天戒若曰：「兵馬將往收捕：婦女憂愁，</p>

	國家盛衰	<p>踣眉啼哭；吏卒掣頓，折其腰脊，令髻邪傾；雖強語笑，無復氣味也。」到延熹二年，冀舉宗合誅。(6-151)</p> <p>靈帝建寧中，男子之衣好為長服，而下甚短；女子好為長裾，而上甚短。是陽無下而陰無上，天下未欲平也。後遂大亂。(6-154)</p> <p>孫休後，衣服之制，上長，下短，又積領五六，而裳居一二。蓋上饒奢，下儉逼，上有餘，下不足之象也。(6-178)</p> <p>晉武帝泰始初，衣服上儉，下豐，著衣者皆厭腰。此君衰弱，臣放縱之象也。至元康末，婦人出兩襠，加乎交領之上。此內出外也。為車乘者，苟貴輕細，又數變易其形，皆以白篋為純。蓋古喪車之遺象。晉之禍徵也。(7-180)</p> <p>初，作屐者：婦人圓頭，男子方頭。蓋作意欲別男女也。至太康中，婦人皆方頭屐，與男無異，此賈后專妒之徵也。(7-187)</p> <p>晉時，婦人結髮者，既成，以繒急束其環，名曰「擷子髻」。始自宮中，天下翕然化之也。其末年，遂有懷、惠之事。(7-188)</p> <p>太康中，天下以氍為緇頭，及絡帶褌口。於是百姓咸相戲曰：「中國其必為胡所破也。夫氍，胡之所產者也，而天下以為緇頭，帶身，褌口，胡既三制之矣，能無敗乎？」(7-190)</p> <p>太康末，京、洛為「折楊柳」之歌。其曲始有兵革苦辛之辭，終以擒獲斬截之事。自後楊駿被誅，太后幽死，楊柳之應也。(7-191)</p> <p>晉惠帝元康中，婦人之飾有五佩兵。又以金、銀、象、角、玳瑁之屬，為斧、鉞、戈、戟而載之，以當笄。男女之別，國之大節故服食異等。今婦人而以兵器為飾，蓋妖之甚者也。於是遂有賈后之事。(7-193)</p> <p>永嘉中，士大夫競服生箋單衣。識者怪之，曰：「此古練纁之布，諸侯所以服天子也。今無故服之，殆有應乎！」其後懷、愍晏駕。(7-213)</p> <p>昔魏武軍中無故作白帻，此縞素凶喪之徵也。初，橫縫其前以別後，名之曰「顏帻」，傳行之。至永嘉之間，稍去其縫，名「無顏帻」，而婦人束髮，其緩彌甚，紒之堅不能自立，髮被於額，目出而已。無顏者，愧之言也。覆額者，慚之貌也。其緩彌甚者，言天下亡禮與義，放縱情性，及其終極，至於大恥也。其後二年，永嘉之亂，四海分崩，下人悲難，無顏以生焉。(7-214)</p> <p>太興中兵士以絳囊縛紒。識者曰：「紒在首，為乾，君道也，囊者，為坤，臣道也。今以朱囊縛紒，臣道侵君之象也，為衣者上帶短纚至於掖；著帽者，又以帶縛項，下逼上，上無地也。</p>
--	------	---

		<p>為禪者，直幅，無口，無殺，下大之象也。」尋而王敦謀逆，再攻京師。(7-223)</p> <p>舊為羽扇柄者，刻木象其骨形，列羽用十，取全數也。初，王敦南征，始改為長柄，下出，可捉。而減其羽，用八。識者尤之曰：「夫羽扇，翼之名也。創為長柄，將執其柄以制其羽翼也。改十為八，將未備奪已備也。此殆敦之擅權，以制朝廷之柄，又將以無德之材，欲竊非據也。」(7-225)</p>
	身體異相與治亂	<p>光和四年，南宮中黃門寺有一男子，長九尺，服白衣，中黃門解步呵問：「汝何等人？」白衣妄入宮掖，曰：「我梁伯夏。後天使我為天子。」步欲前收之，因忽不見。(6-160)</p> <p>晉武帝太熙元年，遼東有馬生角，在兩耳下，長三寸。及帝宴駕，王室毒於兵禍。(7-192)</p> <p>太興初，有女子，其陰在腹，當臍下。自中國來，至江東。其性淫而不產。又有女子，陰在首。居在揚州。亦性好淫。京房易妖曰：「人生子，陰在首，則天下大亂。若在腹，則天下有事。若在背，則天下無後。」(7-221)</p> <p>日有十數。孫休永安三年二月，有一異兒，長四尺餘，年可六七歲，衣青衣，忽來從群兒戲。諸兒莫之識也，皆問曰：「爾誰家小兒，今日忽來？」答曰：「見爾群戲樂，故來耳！」詳而視之，眼有光芒，爚爚外射。諸兒畏之重問其故。兒乃答曰：「爾恐我乎？我非人也，乃熒惑星也，將有以告爾。三公歸於司馬。」諸兒大驚，或走告大人，大人馳往觀之。兒曰：「舍爾去乎！」聳身而躍，即以化矣。仰而視之，若曳一疋練以登天。大人來者，猶及見焉。飄飄漸高，有頃而沒。時吳政峻急，莫敢宣也。後四年而蜀亡，六年而魏廢，二十一年而吳平：是歸於司馬也。(8-235)</p> <p>虞舜耕於歷山，得「玉歷」於河際之岩，舜知天命在己，體道不倦。舜，龍顏，大口，手握褒。宋均注曰：「握褒，手中有『褒』字，喻從勞苦受褒飭致大祚也。」(8-227)</p> <p>吳諸葛恪征淮南，歸，將朝會之夜，精爽擾動，通夕不寐。嚴畢趨出，犬銜引其衣。恪曰：「犬不欲我行耶？」出，仍入坐，少頃，復起，犬又銜衣。恪令從者逐之。及入，果被殺。其妻在室，語使婢曰：「爾何故血臭？」婢曰：「不也。」有頃，愈劇。又問婢曰：「汝眼目瞻視，何以不常？」婢蹙然起躍，頭至於棟，攘臂切齒而言曰：「諸葛公乃為孫峻所殺。」於是大小知恪死矣。而吏兵尋至。(9-246)</p> <p>吳戍將鄧喜殺豬祠神，治畢，懸之，忽見一人頭，往食肉。喜引弓射中之，咋咋作聲，繞屋三日。後人白喜謀叛，合門被誅。</p>

			(9-247)
	2. 身 體 自 由 度	耐 用 度 與 行 動 力	<p>琴高…行涓彭之術，浮游冀州涿郡間二百餘年。後辭人涿水中，取龍子…果乘赤鯉魚出…留一月，乃復入水去(1-11)</p> <p>淮南王安好道術…正月上旬，有八老公詣門求見…公知不見，乃更形為八童子，色如桃花…援琴而弦歌曰(1-15)</p> <p>喬有神術，每月朔，嘗自縣詣臺。…言其臨至時，輒有雙鳧從東南飛來…但得一雙舄(1-17)</p> <p>西安令干慶，死已三日，猛曰：數未盡，當訴之於天。遂臥尸旁。數日，與令俱起。既殯，尸不臭，而香聞十餘里…棺空無尸，唯雙履存。(1-25)</p> <p>趙昞嘗臨溪水求渡，船人不許。昞乃張帷蓋，坐其中，長嘯呼風，亂流而濟…(2-34)</p> <p>有天竺胡人，來渡江南。其人有數術，能斷舌復續、吐火，所在人士聚觀。(2-41)</p> <p>赤松子者，…能入火不燒…隨風雨上下(1-2)</p> <p>赤將子輦者…不食五穀，而啖百草華。…能隨風雨上下(1-3)</p> <p>甯封子…封子積火自燒，而隨煙氣上下。視其灰燼，猶有其骨(1-4)</p> <p>偃佺…好食松實…能飛行，逐走馬(1-5)</p> <p>師門者…能使火，食桃葩…一旦，風雨迎之，山木皆燔(1-7)</p> <p>薊子訓…(五百歲)…視若遲徐，而走馬不及(1-18)</p>
		變 化 能 力	<p>崔文子…學仙於王子喬。子喬化為白鵝…引戈擊鵝，中之…置之室中，覆以敝筐，須臾，化為大鳥，開而視之，翻然飛去(1-9)</p> <p>左慈字元放…(穿越空間)…放在公座，將收之，却入壁中，霍然不見。…(變形與市人老羝盡同)(1-21)</p>
		行 為 能 力	<p>楚王游于苑，白猿在焉；王令善射者射之，矢數發，猿搏矢而笑；乃命由基，由基撫弓，猿即抱木而號。及六國時，更羸謂魏王曰：「臣能為虛發而下鳥。」魏王曰：「然則射可至於此乎？」羸曰：「可。」有頃聞雁從東方來，更羸虛發而鳥下焉。(11-264)</p> <p>齊景公渡于江、沅之河，鼃銜左驂，沒之。眾皆驚惕；古冶子於是拔劍從之，邪行五里，逆行三里，至於砥柱之下，殺之，乃鼃也，左手持鼃頭，右手拔左驂，燕躍鵠踊而出，仰天大呼，水為逆流三百步。觀者皆以為河伯也。(11-265)</p> <p>漢武時，蒼梧賈雍為豫章太守，有神術，出界討賊，為賊所殺，失頭，上馬回營中，咸走來視雍。雍胸中語曰：「戰不利，為賊所傷。諸君視有頭佳乎？無頭佳乎？」吏涕泣曰：「有頭佳。」雍曰：「不然。無頭亦佳。」言畢，遂死。(11-267)</p>

	<p>渤海太守史良姊，一女子，許嫁而不果，良怒，殺之，斷其頭而歸，投于灶下。曰「當令火葬。」頭語曰：「使君我相從，何圖當爾。」后夢見曰：「還君物。」覺而得昔所與香纓金釵之屬。(11-268)</p> <p>周靈王時，萇弘見殺，蜀人因藏其血，三年，乃化而為碧。(11-269)</p> <p>秦時，南方有「落頭民」，其頭能飛。其種人部有祭祀，號曰「蟲落」，故因取名焉，吳時，將軍朱桓，得一婢，每夜臥後，頭輒飛去。或從狗竇，或從天窗中出入，以耳為翼，將曉，復還。數數如此，傍人怪之，夜中照視，唯有身無頭，其體微冷，氣息裁屬。乃蒙之以被。至曉，頭還，礙被不得安，兩三度，墮地。噫吒甚愁，體氣甚急，狀若將死。乃去被，頭復起，傳頸。有頃，和平。桓以為大怪，畏不敢留，乃放遣之。既而詳之，乃知天性也。時南征大將，亦往往得之。又嘗有覆以銅盤者，頭不得進：遂死。(12-306)</p> <p>江，漢之域，有「貍人」，其先，廩君之苗裔也，能化為虎。長沙所屬蠻縣東高居民，曾作檻捕虎，檻發，明日眾人共往格之，見一亭長，赤幘，大冠，在檻中坐。因問「君何以入此中？」亭長大怒曰：「昨忽被縣召，夜避雨，遂誤入此中。急出我。」曰：「君見召，不當有文書耶？」即出懷中召文書。於是即出之。尋視，乃化為虎，上山走。或雲：「貍，虎化為人，如著紫葛衣，其足無踵，虎，有五指者，皆是貍。」(12-307)</p> <p>漢，陳留考城，史妲，字威明，年少時，嘗病，臨死，謂母曰：「我死，當復生。埋我，以竹杖柱於瘞上，若杖折，掘出我。」及死，埋之柱，如其言。七日，往視，杖果折。即掘出之，已活。走至井上，浴，平復如故。後與鄰船至下邳賣鋤，不時售，雲：「欲歸。」人不信之，曰：「何有千里暫得歸耶？」答曰：「一宿便還。」即書，取報以為驗。實一宿便還，果得報。考城令江夏賈和姊病，在鄰里，欲急知消息，請往省之。路遙三千，再宿還報。(15-363)</p>
意志與身體	<p>冠先…得魚，或放或賣，或自食之，常冠帶，好種荔，食其葩實焉。宋景公問其道，不告，即殺之。後數十年，踞宋城門上鼓琴，數十日乃去。(1-10)</p> <p>漢陰生者…市中厭苦，以糞灑之。旋復在市中乞，衣不見污如故。長吏知之，械收繫，著桎梏，而續在市乞。又械欲殺之，乃去。灑之者家，屋室自壞，殺十數人。(1-19)</p> <p>穀城鄉平常生…數死而復生…(雨)止則上山求祠之，但見平衣</p>

		<p>杖革帶。後數十年，復為華陰市門卒（1-20）</p> <p>（某道）…策遂殺之。將士哀惜，藏其尸。天夜，忽更興雲覆之。明旦往視，不知所在…（策）後治瘡方差，而引鏡自照，見吉在鏡中，顧而弗見。如是再三。撲鏡大叫，瘡皆崩裂，須臾而死。（1-22）</p> <p>介琰者…杜受玄一無為之道，能變化隱形。…琰或為童子，或為老翁，無所食啗，不受餉遺。吳主欲學其術，琰以吳主多內御，積月不教。吳主怒，敕縛琰，著甲士引弩設之。弩發，而繩縛猶存，不知琰之所之。（1-23）</p> <p>吳時有徐光者…（糸林）聞，惡而殺之。斬其首，無血…見光松樹上，拊手指揮，嗤笑之。（1-24）</p>
3. 醫 療 想 像	長 壽 與 飲 食	<p>赤松子者，服冰玉散…能入火不燒（1-2）</p> <p>赤將子輦者…不食五穀，而啖百草華。…能隨風雨上下（1-3）</p> <p>偃佺…好食松實…能飛行，逐走馬…松者，簡松也。時受服者，皆三百歲（1-5）</p> <p>彭祖者，…號七百歲，長食桂芝（1-6）</p> <p>葛由，…蜀中王侯貴人追之，上綏山。綏山多桃，在峨嵋山西南，高無極也。隨之者不復還，皆得仙道（1-8）</p> <p>冠先…得魚，或放或賣，或自食之，常冠帶，好種荔，食其葩實焉。（1-10）</p> <p>園客者…嘗種五色香草，積數十年，服食其實。（養蠶與仙女仙去）（1-27）</p> <p>漢時有杜蘭香者，…出薯蓣子三枚，大如雞子，云：食此，令君不畏風波，辟寒溫（1-30）</p>
	養 生	<p>東海人黃公，善為幻，制蛇御虎，常配赤金刀。及衰老，飲酒過度…術既不行，遂為虎所殺（1-39）</p> <p>戚夫人侍兒賈佩蘭，後出為扶風人段儒妻。說在宮內時…九月，蝕蓬餌，飲菊花酒，令人長命。（2-43）</p> <p>晉咸寧二年十二月，瑯琊顏畿，字世都，得病，就醫，張瑳自治，死於張家。棺斂已久。家人迎喪，旛每繞樹木而不可解。人咸為之感傷。引喪者忽顛仆，稱畿言曰：「我壽命未應死，但服藥太多，傷我五臟耳。今當復活，慎無葬也。」其父拊而祝之，曰：「若爾有命，當復更生，豈非骨肉所願；今但欲還家，不爾葬也。」旛乃解。及還家，其婦夢之曰：「吾當復生，可急開棺。」婦便說之。其夕，母及家人又夢之。即欲開棺，而父不聽；其弟含，時尚少，乃慨然曰：「非常之事，自古有之；今靈異至此，開棺之痛，孰與不開相負？」父母從之。乃共發棺，</p>

		<p>果有生驗，以手刮棺，指爪盡傷，然氣息甚微，存亡不分矣，於是急以綿飲瀝口，能咽，遂與出之。將護累月，飲食稍多，能開目視瞻，屈伸手足，不與人相當，不能言語，飲食所須，托之以夢。如此者十餘年。家人疲於供護，不復得操事；含乃棄絕人事，躬親侍養，以知名州黨。後更衰劣，卒復還死焉。（15-368）</p>
病痛成因		<p>壽光侯者...其鄉人有婦為魅所病，侯為劾之，得大蛇數丈，死於門外，婦因以安（2-32）</p> <p>護軍張劭，母病篤，智筮之，使西出市沐猴，繫母臂，令旁人撻拍，恆使作聲，三日放去。劭從之，其猴出門，即為犬所咋死。母病遂差。（3-60）</p> <p>揚州別駕顧球姊，生十年便病。至年五十餘，令郭璞筮。得大過之升...球乃跡訪其家事，先世曾伐大樹，得大蛇殺之，女便病。病後...（3-63）</p> <p>韓友，字景先，廬江舒人也。善占卜，亦行京房厭勝之術。劉世則女病魅，積年，巫為攻禱，伐空冢故城間，得狸鼃數十，病猶不差。友筮之，命作布囊，俟女發時，張囊著窗牖間。友閉戶作氣，若有所驅。須臾間，見囊大脹如吹。因決敗之。女仍大發。友乃更作皮囊二枚沓張之，施張如前，囊復脹滿，因急縛囊口，懸著樹，二十許日，漸消。開視，有二斤狐毛。女病遂差。（3-67）</p> <p>沛國華佗，字元化，一名敷。瑯邪劉勳，為河內太守，有女，年幾二十，苦腳左膝有有瘡，癢而不痛，瘡愈數十日復發，如此七八年。迎佗使視。佗曰：「是易治之。」當得稻糠，黃色犬一頭，好馬二匹。以繩繫犬頸，使走馬牽犬，馬極，輒易，計馬走三十餘里，犬不能行，復令步人拖曳，計向五十里，乃以藥飲女。女即安臥不知人，因取大刀斷犬腹，近後腳之前，以所斷之處向瘡口，令二三寸，停之須臾，有若蛇者，從瘡中出。便以鐵椎橫貫蛇頭，蛇在皮中動搖良久，須臾，不動，乃牽出，長三尺許，純是蛇，但有眼處而無童子，又逆鱗耳。以膏散著瘡中，七日愈。（3-69）</p> <p>佗嘗行道，見一人病咽，嗜食不得下，家人車載，欲往就醫。佗聞其呻吟聲，駐車往視語之曰：「向來道邊，有賣餅家蒜齏大酢，從取三升飲之，病自當去。」即如佗言，立吐蛇一枚。（3-70）</p> <p>漢光武中平中（註：中平當為中元，因光武無中平年號。或光武為靈帝之誤。），有物處於江水，其名曰「蜮」，一曰「短狐」。能含沙射人。所中者，則身體筋急，頭痛，發熱。劇者至死。江人以術方抑之，則得沙石於肉中。詩所謂「為鬼，為蜮」，則</p>

		不可測也。今俗謂之「溪毒」。先儒以為男女同川而浴，淫女，為主亂氣所生也。(12-314)
	鬼神致疾	<p>夏侯弘自云見鬼…(大鬼小鬼刺心而病)爾時彼日行心腹病，無有不死者。弘乃教人殺烏雞以薄之，十不失八九(2-47)</p> <p>信都令家，婦女驚恐，更互疾病，使輅筮之。(死屍持武器之方位影響)(3-55)</p> <p>利漕民郭恩，字義博。兄弟三人，皆得癘疾。使輅筮其由。(本家叔母遭人殺害棄屍井中訴冤)…孤魂冤痛，自訴於天耳(3-56)</p> <p>豫章有戴氏女，久病不差，見一小石形像偶人，女謂曰：「爾有人形，豈神？能差我宿疾者，吾將重汝。」其夜，夢有人告之：「吾將祐汝。」自後疾漸差。遂為立祠山下。戴氏為巫，故名戴侯祠。(4-90)</p> <p>蔣子文者，廣陵人也。嗜酒，好色，挑撻無度。常自謂：「己骨清，死當為神。」漢末，為秣陵尉，逐賊至鍾山下，賊擊傷額，因解綬縛之，有頃遂死。及吳先主之初，其故吏見文於道，乘白馬，執白羽，侍從如平生。見者驚走。文追之，謂曰：「我當為此土地神，以福爾下民。爾可宣告百姓，為我立祠。不爾，將有大咎。」是歲夏，大疫，百姓竊相恐動，頗有竊祠之者矣。文又下巫祝：「吾將大啟佑孫氏，宜為我立祠；不爾，將使蟲入人耳為災。」俄而小蟲如塵虵，入耳，皆死，醫不能治。百姓愈恐。孫主未之信也。又下巫祝：「吾不祀我，將又以大火為災。」是歲，火災大發，一日數十處。火及公宮。議者以為鬼有所歸，乃不為厲，宜有以撫之。於是使使者封子文為中都侯，次弟子緒為長水校尉，皆加印綬。為立廟堂。轉號鍾山為蔣山，今建康東北蔣山是也。自是災厲止息，百姓遂大事之。(5-92)</p>
	醫療與求神問卜	<p>吳孫休有疾，求覲視者(2-46)</p> <p>*利漕民郭恩，字義博。兄弟三人，皆得癘疾。使輅筮其由。(本家叔母遭人殺害棄屍井中訴冤)…孤魂冤痛，自訴於天耳(3-56)</p> <p>譙人夏侯藻，母病困，將詣智卜(3-59)</p> <p>揚州別駕顧球姊，生十年便病。至年五十餘，令郭璞筮。得大過之升…球乃跡訪其家事，先世曾伐大樹，得大蛇殺之，女便病。病後…(3-63)</p>
	醫療偏方	<p>臨汜縣有廖氏，世老壽。後移居，子孫輒殘折。他人居其故宅，復累世壽。乃知是宅所為。不知何故。疑井水赤。乃掘井左右，得古人埋丹砂數十斛；丹汁入井，是以飲水而得壽。(13-329)</p> <p>來春大病，與此一九藥，以塗門戶，則辟來年妖癘矣。」言訖，忽去，竟不得見其形。至來春，武陵果大病，白日皆見鬼，唯伯文之家，鬼不敢向。費長房視藥丸，曰：「此『方相』腦也。」</p>

		<p>(15-362)</p> <p>漢廣川王好發冢。發樂書冢，其棺柩盟器，悉毀爛無餘；唯有一白狐，見人驚走；左右逐之，不得，戟傷其左足。是夕，王夢一丈夫，鬚眉盡白，來謂王曰：「何故傷吾左足？」乃以杖叩王左足。王覺，腫痛，即生瘡，至死不差。(15-375)</p> <p>母孫皓世，淮南內史朱誕，字永長，為建安太守。誕給使妻有鬼病，其夫疑之為奸；(17-404)</p> <p>秦瞻，居曲阿彭皇野，忽有物如蛇，突入其腦中。蛇來，先聞臭氣，便於鼻中入，盤其頭中。覺哄哄。僅聞其腦間食聲啞啞。數日而出。去，尋復來。取手巾縛鼻口，亦被入。積年無他病，唯患頭重。(17-412)</p> <p>建業有婦人背生一瘤，大如數斗囊，中有物，如繭栗，甚眾，行即有聲。恆乞於市。自言：「村婦也，常與姊姁輩分養蠶，己獨頻年損耗，因竊其姁一囊繭焚之，頃之，背患此瘡，漸成此瘤。以衣覆之，即氣閉悶；常露之，乃可，而重如負囊。」(20-434)</p>
	醫療與捨身	<p>王祥，字休征，琅邪人，性至孝，早喪親，繼母朱氏不慈，數譖之，由是失愛于父。每使掃除牛下。父母有疾，衣不解帶。母常欲生魚，時天寒，冰凍，祥解衣將剖冰求之，冰忽自解，雙鯉躍出，持之而歸。母又思黃雀炙，復有黃雀數十，入其幙，復以供母。鄉里驚歎，以為孝感所致。(11-278)</p> <p>王延，性至孝；繼母卜氏，嘗盛冬思生魚，敕延求而不獲，杖之流血；延尋汾叩凌而哭，忽有一魚，長五尺，躍出冰上，延取以進母。卜氏食之，積日不盡。於是心悟，撫延如己子。(11-279)</p> <p>楚僚，早失母，事後母至孝，母患癰腫，形容日悴，僚自徐徐吮之，血出，迨夜即得安寢。乃夢一小兒，語母曰：「若得鯉魚食之，其病即差，可以延壽。不然，不久死矣。」母覺而告僚，時十二月，冰凍，僚乃仰天歎泣，脫衣上冰，臥之。有一童子，決僚臥處，冰忽自開，一雙鯉魚躍出。僚將歸奉其母，病即愈。壽至一百三十三歲。蓋至孝感天神，昭應如此。此與王祥，王延事同。(11-280)</p> <p>盛彥，字翁子，廣陵人，母王氏，因疾失明，彥躬自侍養。母食，必自哺之。母疾，既久，至於婢使數見捶撻，婢忿恨，聞彥暫行，取蟬螬炙飴之。母食，以為美，然疑是異物，密藏以示彥。彥見之，抱母慟哭，絕而復蘇。母目豁然即開，於此遂愈。(11-281)</p> <p>顏含，字弘都，次嫂樊氏，因疾失明，醫人疏方，須蚺蛇膽，而尋求備至，無由得之。含憂歎累時，嘗晝獨坐，忽有一青衣</p>

			童子，年可十三四，持一青囊授舍，含開視，乃蛇膽也。童子逡巡出戶，化成青鳥飛去。得膽，藥成，嫂病即愈。(11-282)
	用 蠱		<p>余外婦姊夫蔣士，有傭客，得疾，下血；醫以中蠱，乃密以蓼荷根布席下，不使知，乃狂言曰：「食我蟲者，乃張小小也。」乃呼「小小亡」云，今世攻蠱，多用蓼荷根，往往驗。蓼荷，或謂嘉草。(12-316)</p> <p>鄱陽趙壽，有犬，蠱，時陳岑詣壽，忽有大黃犬六七群，出吠岑，後余相伯歸與壽婦食，吐血，幾死。乃屑桔梗以飲之而愈。蠱有怪物，若鬼，其妖形變化雜類殊種：或為狗豕，或為蟲蛇。其人不自知其形狀，行之於百姓，所中皆死。(12-317)</p> <p>滎陽郡有一家，姓廖，累世為蠱，以此致富。後取新婦，不以此語之。遇家人咸出，唯此婦守舍，忽見屋中有大缸，婦試發之，見有大蛇，婦乃作湯灌殺之。及家人歸，婦具白其事，舉家驚惋。未幾，其家疾疫，死亡略盡。(12-318)</p>
4.	形 神 與 禍 福 (《 搜 神 後 記 》)		<p>宋時有一人，忘其姓氏，與婦同寢，天曉婦起出，後其大尋亦出外。婦還，見其夫猶在被中眠。須臾，奴子自外來，云：「郎求鏡。」婦以奴作，乃指床上以示奴。奴云：「適從郎間來。於是白馳其。夫大愕，便入。與婦共視被中人，高枕安寢，正是其形，了無一異。慮是其神魂，不敢驚動。乃共以手徐徐撫床，遂冉冉入席而滅。夫婦惋怖不已。少時，夫忽得疾，性理乘錯，終身不愈。(3-38)</p> <p>董壽之被誅，其家尚未知。妻夜坐，忽見壽之居其側，歎息不已。妻問：「夜間何得而歸？」壽之都不應答。有頃，出門繞雞籠而行，籠中雞驚叫。妻疑有異，持火出戶視之，見血數升，而壽之失所在。遂以告姑，因與大小號哭，知有變，及晨，果得凶問。(3-39)</p> <p>宋時有諸生遠學，其父母燃火夜作，兒忽至前，歎息曰：「今我但魂爾，非復生人。」父母問之，兒曰：「此月初病，以今日某時之女。今難言琅琊任子成家，明日當殮M來迎父母。」父母曰：「去此千里，雖復顛倒，那得及汝？」兒曰：「外有車乘，但乘之，自得至矣。」父母從之上車，忽若睡，比雞鳴，已至所在。視其駕乘，但魂車木馬。遂與主人相見，臨兒悲哀。問其疾消息，如言(3-40)</p>
	親 朋 與 禍		高平郗超，字嘉賓，年二十餘，得重病。廬江杜不愆，少就外祖郭璞學易卜，頗有經驗。超令試佔之。卦成，不愆曰：「案卦言之，卿所恙尋愈。然宜於東北三十里上官姓家，索其所養雄雉，籠而絆之，置東簷下，卻後九日景午日午時，必當有按

	福 預 示	<p>雉飛來，與交合。既畢，雙飛去。若如此，不出二十日，病都除。水是休應，年將八十，位極人臣。若但雌逝雄留著，病一周方差。年半八十，名位亦失。」超時正羸篤，慮命在旦夕，笑而答曰：「若保八十之半，便有餘矣。一周病差，何足為淹。」然未之信。或歡依其言索雄，果得。至景午日，超臥南軒之下觀之。至日晏，果有雌雉飛入籠，與雄雉交而去。雄雉不動。超歎息曰：「管郭之奇，何以尚此！」超病逾年乃起。至四十，卒於中書郎。(2-25)</p> <p>桓哲字明期，居豫章時，梅元龍為太守，先已病矣，哲往省之。語梅云：「吾昨夜忽夢見作卒，迎卿來作泰山府君」。梅聞之愕然，曰：「吾亦夢見卿為卒，著喪衣，來迎我。」經我數日。復同夢如前，云「二十八日當拜」。至二十七日晡時，桓忽中惡腹滿，就梅索麝香丸，梅聞便令作汕具。二十七日，桓便亡。二十八日而梅卒。(3-36)</p> <p>董壽之被誅，其家尚未知。妻夜坐，忽見壽之居其側，歎息不已。妻問：「夜間何得而歸？」壽之都不應答。有頃，出門繞雞籠而行，籠中雞驚叫。妻疑有異，持火出戶視之，見血數升，而壽之失所在。遂以告姑，因與大小號哭，知有變，及晨，果得凶問。(3-39)</p> <p>復司馬從南州還，拜簡文皇帝陵，左右覺其有異。既登車，謂從者曰：「先帝向遂靈見。」既不述帝所言，故眾莫之知。但見將拜時，頻言「臣不敢」而已。又問左右殷涓其形貌。有人答：「涓為人肥短，黑色甚醜。」桓云：「向亦見在帝側，形亦如此。」意惡之。遂遇疾，未幾而薨。(5-57)</p>
	特 異 動 物 與 禍 福 預 兆	<p>宋永初三年，謝南康家婢行，逢一黑，語婢云：「汝看我背後。」婢舉頭，見一人長三尺，有兩頭。婢驚怖返走，人狗亦隨婢後，至家庭中，舉家避走。婢問狗：「汝來何為？」狗云：「欲乞食爾。」於是婢為設食。並食食訖，兩頭人出。婢因謂狗曰：「人已去矣。」狗曰：「正已復來。」良久乃沒。不知所在。後家人死喪殆盡。(7-84)</p> <p>宋王仲文為河南郡主簿，居緱氏縣北。得休，因晚行澤中。見車後有白狗，仲文甚愛之。欲取之，忽變形如人，狀似方相，目赤如火，磋尹吐舌，甚可憎惡。仲文大怖，與如共擊之，不勝而走。告家人，合十餘人，持刀捉火，自來視之，不知所在。月餘，仲文忽復見之。與如並走，未到家，伏地俱死(7-86)</p> <p>王機為廣州刺史，入廁，忽見二人著烏衣，與機相捍。良久擒之，得二物如烏鴨。以問鮑靚，靚曰：「此物不祥。」機焚之。徑飛上天。尋誅死。(8-87)</p>

	<p>晉義熙中，烏傷葛輝夫，在婦家宿。三更後，有兩人把火至階前。疑是凶人，往打之。欲下杖。悉變成蝴蝶，繽紛飛散。有冲輝夫腋下，便倒地，少時死。(8-88)</p> <p>諸葛長民富貴後，常一月中輒十數夜眠中驚起跳踉，如與人相打。毛修之嘗與同宿，見之驚愕，問其故，答曰：「正見一物，甚黑而有毛，腳不分明，奇健，非我無以制之也。」後來轉數。屋中柱及椽桷間，悉見有蛇頭。令人以刀懸斫，應刀隱藏。去輒復出。又擣衣杵相與語，如人聲，不可解。於壁見有巨手，長七八尺，臂大數圍。令斫之，忽然不見。未幾伏誅。(8-89)</p> <p>新野庾謹，母病，兄弟三人，悉在侍疾。白日常燃火，忽見帳帶自卷自舒，如此數四。須臾間，床前聞狗聲異常。舉家共視，了不見狗，見死人頭在地，頭猶有血，兩眼尚動，甚可憎惡。其同行冤家怖懼。乃不持出門，即於後園中瘞之。明日往視，乃出土上，兩眼猶爾，即又埋月。後日復出，乃以磚頭合理之，遂不復出。他日，其母便亡。(8-90)</p> <p>錢塘人姓杜，船行時大雪日暮，有女子素衣來岸上。杜曰：「何不入船？」遂相調戲。杜閤船載之。後成白鷺。飛去。杜惡之，便病死。(8-95)</p>
動物殺生報復	<p>陞平中，有人入山射鹿，忽墮一坎，□然深絕。內有數頭熊子。須臾，有一大熊來，瞪視此人。人謂必以害己。良久，出藏果，分與諸子。末後作一分，置此人前。此人饑甚，於是冒死取啖之。既而轉相狎習。熊母每旦出，覓果食還，輒分此人，賴以延命。熊子後大，其母一一負之而出。子既盡，人分死坎中，窮無出路。熊母尋復還入，坐人邊。人解其意，便抱熊止，於是躍出。竟得無他。(8-97)</p> <p>顧霈者，吳之豪士也。曾送客於昇平亭。時有一沙門在座，是流俗道人。主人欲殺一羊，羊絕繩便走，來投入此道人膝中，穿頭向袈裟下。道人不能救，即將去殺之。既行炙，主人便先割以□道人。道人食炙下喉，覺炙行走皮中，毒痛不可忍，呼醫來針之，以數針貫耳炙，炙猶動搖。乃破出視之，故是一鬻肉耳。道人於此得疾遂作羊鳴，吐沫。還寺，少時卒。(9-106)</p> <p>獵至一崗，忽聞人語聲云：「咄！咄！今年衰。」乃與眾尋覓。崗頂有一□，是古時塚，見一老狐蹲塚中，前有一卷簿書，老狐對書屈指，有所計校。乃放太咋殺之。取視簿書，儘是奸人女名。已經奸者，乃以朱鉤頭。所疏名有百數，旃女正在簿次。(9-107)</p> <p>元嘉中，廣州有三人，共入山中伐木。忽見石窠中有 2 卵，大如升，取煮之，湯始熱，便聞林中如風雨聲，須臾，有一蛇，</p>

			<p>大十圍，長四五丈，逕來，於湯中銜卵去。三人無幾皆死。(10-115)</p>
	醫療相關	<p>王導子悅為中書郎，導夢人以百萬錢買悅，導潛為祈禱者備矣。尋掘地，得錢百萬，意甚惡之，一一皆藏閉。及疾篤，導憂念特至，積日不食。見一人，形狀甚偉，被甲持刀。問是何人，曰：「僕，蔣侯也。公兒不佳，欲為請命，故來爾。公勿復憂。」導因與之食，遂至數升，食畢，勃然謂導曰：「中書命盡，非可救也。」言訖不見。悅亦殞絕。(5-51)</p> <p>孫恩作逆時，吳興分亂，一男子忽急突入蔣侯廟。始入門，木像彎弓射之，即卒。行人及守廟者：無不皆見。(5-53)</p> <p>安豐在車中臥。忽見空中有一異物，如鳥熟視轉大，漸近，見一乘赤馬，一人在中，著幘，赤衣，手持一斧，至地下車，逕入王車中，回幾容之。謂王曰：「君神明清照，物無隱情。亦有事，故來相從。然當為君一言：凡人人家殯殮葬送，苟非至親，不可急往，良不獲已，可乘赤車，令髯奴御之，及乘白馬，則可禳之。」因謂戎：「君當致位三公。」語良久。主人內棺當殯，眾客悉入，此鬼亦入。既入戶，鬼便持斧行棺牆上。有一親趨棺，欲與亡人訣。鬼便以斧正打其額，即倒地。左右扶出。鬼於棺上，視戎而笑，眾悉見鬼斧而出。(5-67)</p> <p>宋襄城李頤，其父為人不信妖邪。有一宅，由來凶不可居，居者輒死。父便買居之。多年安吉，子孫昌熾。為 2 千石，當徙家之官，臨去，請會內外親戚。酒食既行，父乃言曰：「天下竟有吉凶否？此宅由來言凶，自吾居之，多年安吉，乃得遷官，鬼為何在？自今已後，便為吉宅。居者住止，心無所嫌也。」語訖如廁，須臾，見壁中有一物。如卷席大。高五尺許。正白。便還取刀中之，中斷，化為兩人。復橫斫之，又成四人。便奪取刀，反斫殺李。持至坐上。斫殺其子弟。凡姓李者必死，惟異姓無他。頤尚幼，在抱。家內知變，乳母抱出後門，藏他家。止其一身獲免。頤字景真，位至湘東太守。(7-85)</p>	
	死而復生	<p>干寶字令升，其先新蔡人。父瑩，有嬖妾。母至妒，寶父葬時，因生拉住婢著藏中。寶兄弟年小，不之審也。經十年而母喪，開墓，見其伏棺上，衣服如生。就視猶□，漸漸有氣息。興還家，終日而蘇。云寶父常致飲食，與之寢接，恩情如生。家中吉凶，輒語之，校之悉驗。平複數年後方卒。寶兄嘗病氣絕，積日不冷。後遂寤，云見天地間鬼神事，如夢覺，不自知死。(4-42)</p> <p>晉太元中，北地人陳良與沛國劉舒友善，又與同郡李焉共為商賈。後大得利，焉殺良取物。死十許日，良忽蘇活，得歸家，</p>	

		<p>說死時，見友人劉舒，舒久已亡，謂良曰：「去年春社日祠祀，家中鬥爭，吾實忿之，作一咒於庭前，卿歸，豈能為我說此耶？」良故往報舒家，其怪亦絕。乃詣官疏李焉而伏罪。(4-43)</p> <p>襄陽李除，中時氣死。其婦守屍。至於三更，崛然起坐，搏婦臂上金釧甚遽。婦因助脫，既手執之，還死。婦伺察之，至曉，心中更□，漸漸得蘇。既活，云：「為吏將去，比伴甚多，見有行貨得免者，乃許吏金釧。吏令還，故歸取以與吏。吏得釧，便放令還。見吏取釧去。」後數日，不知猶在婦衣內。婦不敢復著，依事咒埋。(4-44)</p> <p>鄭茂病亡，殯殮訖，未得葬，忽然婦及家人夢茂云：「己未應死，偶悶絕爾，可開棺出我，燒車□以熨頭頂。」如言乃活。(4-45)</p>
5. 兒孫報應 (《搜神記》)	子孫代受	<p>年少時，與家中婢通，誓約不再婚，而違約。今此婢死，在天訴之，是故無兒。(2-48)</p> <p>揚州別駕顧球姊，生十年便病。至年五十餘，令郭璞筮。得大過之升…球乃跡訪其家事，先世曾伐大樹，得大蛇殺之，女便病。病後…(3-63)</p> <p>利漕民郭恩，字義博。兄弟三人，皆得癱疾。使輅筮其由。(本家叔母遭人殺害棄屍井中訴冤)…孤魂冤痛，自訴於天耳(3-56)</p> <p>再報班，語訖，如廁，忽見其父著械徒，作此輩數百人。班進拜流涕問：「大人何因及此？」父雲：「吾死不幸，見遣三年，今已二年矣。困苦不可處。知汝今為明府所識，可為吾陳之。乞免此役。便欲得社公耳。」班乃依教，叩頭陳乞。府君曰：「生死異路，不可相近，身無所惜。」班苦請，方許之。於是辭出，還家。歲餘，兒子死亡略盡。班惶懼，復詣泰山，扣樹求見。昔騶遂迎之而見。班乃自說：「昔辭曠拙，及還家，兒死亡至盡。今恐禍故未已，輒來啟白，幸蒙哀救。」府君拊掌大笑曰：「昔語君：死生異路，不可相近故也。」即敕外召班父。須臾至，庭中問之：「昔求還里社，當為門戶作福，而孫息死亡至盡，何也？」答雲：「久別鄉里，自忻得還，又遇酒食充足，實念諸孫，召之。」於是代之。父涕泣而出。班遂還。後有兒皆無恙。(4-74)</p> <p>郭巨，隆慮人也，一雲河內溫人，兄弟三人，早喪父，禮畢，二弟求分，以錢二千萬，二弟各取千萬，巨獨與母居客舍，夫婦佣賃以給公養。居有頃，妻產男，巨念舉兒妨事親，一也；老人得食，喜分兒孫，減饌，二也；乃于野鑿地，欲埋兒，得石蓋，下有黃金一釜，中有丹書，曰：「孝子郭巨，黃金一釜，以用賜汝。」於是名振天下。(11-283)</p>
	捨身	<p>漢董永…父亡，無以葬，乃自賣為奴，以供喪事。(仙女因孝報之) (1-28)</p>

		全 孝	<p>羅威，字德仁，八歲喪父，事母性至孝，母年七十，天大寒，常以身自溫席而後授其處。(11-287)</p> <p>「吾干將莫邪子也。楚王殺吾父，吾欲報之。」客曰：「聞王購子頭千金，將子頭與劍來，為子報之。」(11-266)</p> <p>河南樂羊子之妻者，不知何氏之女也。躬勤養姑。嘗有他舍雞，謬入園中，姑盜殺而食之。妻對雞不食而泣。姑怪問其故。妻曰：「自傷居貧，使食有他肉。」姑竟棄之。后盜有欲犯之者，乃先劫其姑，妻聞，操刀而出。盜曰：「釋汝刀。從我者，可全；不從我者，則殺汝姑。」妻仰天而歎，刎頸而死。盜亦不殺姑。太守聞之，捕殺盜賊，賜妻縑帛，以禮葬之。(11-291)</p>
「我」與「他」的對應或互動（《搜神後記》）	6.	婚姻	<p>廬陵巴邱人陳濟者，作州吏。其婦秦，獨在家。常有一丈夫，長丈餘，儀容端正，著絳碧袍，采色炫耀，來從之。後常相期於一山澗間。至於寢處，不覺有人道相感接。如是數年。比鄰入觀其所至輒有虹見。秦至水側，丈夫以金瓶引水共飲。後遂有身，生而如人，多肉。濟假還，秦懼見之，乃納兒著甕中。此丈夫以金瓶與之，令覆兒，云：「兒小，未可得將去。不須作衣，我自衣之。」即與絳囊以裹之，令可時出與乳。於時風雨暝晦，分期付款見虹下其庭，化為丈夫，復少時，將兒去亦風雨暝晦。人見二虹出其同行冤家。數年而來省母。後秦適田，見二虹於澗，畏之。須臾見丈夫，云：「是我，無所畏也。」從此乃絕。(7-78)</p> <p>晉太元中，丁零王翟昭養後養一獼猴，在妓女房前。前後妓女，同時懷妊，各產子三頭，出便跳躍。昭方知是猴所為，乃殺猴及子。妓女同時號哭。昭問之，云：「初見一年少，著黃練單衣，白紗帽，甚可愛，笑語如人。」(9-99)</p> <p>太叔王氏，後娶庾氏女，年少色美。王年六十，宿外，婦深無欣。後忽一夕見王還，燕婉兼常。晝坐，因共食，奴從外來，見之大驚。以白王。王遽入，偽者亦出。二人交會中庭，俱著白帽，衣服形貌如一。真者便先舉杖打偽者，偽者亦報打之。二人各敕子弟，令與手。王兒乃突前痛打，是一黃狗，遂打殺之。王時為會稽府佐，門士云：「恆見一老黃狗，自東而來。」其婦大恥，病死。(9-104)</p>
	7.	男性情色	<p>晉時，東平馮孝將為廣州太守。兒名馬子，年二十餘，獨臥廡中，夜夢見一女子，年十八九，言：「我是前太守北海徐玄方女，不幸蚤亡。亡來今已四年，為鬼所枉殺。案生錄，當八十餘，聽我更生，要當有依馬子乃得生活，又應為君妻。能從所委，見救活不？」馬子答曰：「可爾。」乃與馬子剋期當出。至期日，床前地頭髮正與地平，令人掃去，則愈分明，始悟是所夢見者。遂屏除左右人，便漸漸額出，次頭面出，又次肩項形體頓出。馬子便令坐對榻上，陳說語言，奇妙非常。遂與馬子寢息。每</p>

		<p>誠云：「我尚虛爾。」即問何時得出，答曰：「出當得本命生日，尚未至。」遂往廐中，言語聲音，人皆聞之。女計生日至，乃具教馬子出己養之方法，語畢辭去。馬子從其言，至日，以丹雄雞一隻，黍飯一盤，清酒一升，醖其喪前，去廐十餘步，祭訖，掘棺出，開視，女身體貌全如故。徐徐抱出，著氈帳中，唯心下微煖，口有氣息。令婢四人守養護之。常以青羊乳汁瀝其兩眼，漸漸能開，口能咽粥，既而能語，二百日中，持杖起行，一期之後，顏色肌膚氣力悉復如常，乃遣報徐氏，上下盡來。選吉日下禮，聘為夫婦。生二兒一女：長男元慶，永嘉為秘書郎中；小男字敬度，作太傅掾；女適濟南劉子彥，徵士延世之孫云。(4-41)</p> <p>晉太康中，謝家沙門竺雲遂，年二十餘，白晢端正，流俗沙門，長行經清溪廟前過，因入廟中看，暮歸，夢一婦人來，語云：「君當來作我廟中神，不復久。」曇遂夢問：「婦人是誰？」婦人云：「我是清溪廟中姑。」如此一月許，便病。臨死，謂同學年少曰：「我無福，亦無大罪，死乃當作清溪廟神。諸君行便，可過看之。」既死後，諸年少道人詣其廟。既至，便靈語相勞問，聲音如昔時。臨去云：「久不聞喤聲，思一聞之。」其伴慧古玩便為作喤訖。其神猶唱贊。語云：「岐路之訣，尚有淒愴。況此之乖，形神分散。窈冥之歎，情何可言。」既而歔歔不自勝，諸道人等皆為流涕。(5-50)</p>
女性		<p>晉時，武都太守李仲文在郡喪女，年十八，權假葬郡城北。有張世之代為郡。世之男字子長，年二十，侍從在廨中，夜夢一女，年可十七，顏色不常，自言：「前府君女，不幸早亡。會今當更生。心相愛樂，故來相就。」如此五六夕。忽然晝見，衣服薰春殊絕，遂為夫妻，寢息衣皆有污，如處女焉。後仲遣婢視女墓，因過世之婦相問。入廨中，見此女一隻履在子長床下。取之啼泣，呼而發塚。持履歸，以示仲文。仲文驚愕，遣問世之：「君兒可由得亡女履耶？」世之呼問，兒具道本末。李、張並謂可可怪。發棺視之，女體已生肉，姿顏如故，右腳有履，左腳無也。子長夢女曰：「我比得生，今為所發。自爾之後遂死，肉爛不得生矣。萬恨之心，當復何言！」涕泣而別。(4-46)</p> <p>會稽句章民張然，滯役在都，經年不得歸。家有少婦，無子，惟與一奴守舍，婦遂與奴私通。然在都養一狗，甚快，名曰「烏龍」，常以自邊。後假歸，婦與奴謀，欲得殺然。然及婦作飯食，共坐下食。婦語然：「與君當大別離，君可強啖。」然未得啖，奴已張弓矢當戶，須然食畢。然涕泣不食，乃以盤中肉及飯擲狗，祝曰：「養汝數，吾當將死，汝能救我否？」狗得食不啖，</p>

		<p>惟注睛舐唇視奴。然亦覺之。汝催食轉急，然決計，拍膝呼曰：「烏龍與手。」狗應聲傷奴。奴失刀仗倒地，狗咋其陰，然因取刀殺奴。以婦付縣，殺之。(7-100)</p>
8. 溝 通 幽 冥	<p>晉元熙中，上黨馮述為相府吏，將假歸虎牢。忽逢四人，各持繩及杖，來赴述。述策馬避，馬不肯進。四人各捉馬一足，倏然便到河上。問述：「欲渡否？」述曰：「水深不測，既無舟楫，如何得渡？君正欲見殺爾。」四人云：「不相殺，當持君赴赴官。」遂復捉馬腳涉河而北。述但聞波浪聲，而不覺水。垂至岸，四人相謂曰：「此人不淨，那得將去。」時述有弟喪服，深恐參離之，便當溺水死，乃鞭馬作勢，逕得登岸。述辭謝曰：「讓恩德，何敢復煩勞。」(5-66)</p> <p>王綏字彥猷，其家夜中樑上無故有人頭墮於床，而流血滂沱。俄拜荊州核刺史，坐父愉之謀，與弟納並被誅。(7-91)</p> <p>新野趙貞家，園中種蔥，未經袖拔。忽一日，盡縮入地。後經歲餘，貞之兄弟相次分散。(7-93)</p> <p>吳聶友，字文悌，豫章新淦人。少時貧賤，常好射獵。夜照見一白鹿，射中之明尋蹤，血既盡，不知所在，且已饑困，便臥一梓樹下。仰見射箭著樹枝上，視之，乃是昨所射箭。怪其如此。於是還家麴糴，率子弟，持斧以伐之。樹微有血，遂裁截為板二枚，牽著陂塘中。板常沉沒，然時復浮出。出，家輒有吉慶。每欲迎賓客，常乘此板。忽於中流欲沒，客大懼，友呵之，還復浮出。仕宦大如願，位至丹陽太守。在郡經年，板忽隨至石頭。外司白云：「濤中板入石頭來。」友驚曰：「板來，必有意。」即解職歸家。下船便閉戶，二板挾兩邊，一日即至豫章。爾後板出，便反為凶禍。家大輒輒。今新淦北二十里餘，曰封溪，有聶友截柱樹板濤牂柯處。有梓樹，今猶存。乃聶友向日所裁，枝葉皆向下生。(7-94)</p> <p>袁真在豫州遣女妓紀陵送阿薛、阿郭、阿馬三妓與桓宣武。既至經時，三人半夜共出庭前月下觀望，有銅甕水在其側。忽見一流星，夜從天直墮甕中。驚喜共視，忽如二寸火珠，沉於水底，炯然明淨，乃相謂曰：「此吉祥也，當誰應之。」於是薛郭二人更以瓢杓接取，並不得。阿馬最後取，星正入瓢中，便飲之。既而若有感焉。俄而懷桓玄。玄雖篡位不終，而數年之中，榮貴極矣。(3-27)</p>	